Cesare Vasoli

Le filosofie del Rinascimento

A cura di Paolo Costantino Pissavino

Bruno Mondadori

Progetto grafico: Massa & Marti, Milano

In copertina: Crivelli, *La Pietà* (particolare), 1493, Milano, Pinacoteca di Brera

La scheda catalografica è riportata nell'ultima pagina del libro.

Indice

Parte seconda
Il Rinascimento europeo

Introduzione

di Cesare Vasoli

Questo volume non è un manuale di storia della filosofia tradizionale e neppure una miscellanea di studi già editi o inediti che abbiano in comune un tema storiografico specifico o siano dedicati a onorare e ricordare qualche grande o minore protagonista di questi studi. È invece una raccolta di saggi elaborata da studiosi specialisti di particolari momenti, ambienti o personalità della cultura dei tre secoli umanistici che hanno accettato di mettere in comune il frutto delle loro indagini, mirando a fornire, nella breve misura di un capitolo, una trattazione sintetica del loro argomento, proposto, però, nella prospettiva della considerazione generale di un evento per molti aspetti decisivo, qual è stato, appunto, il Rinascimento. Perché neppure le contestazioni o, addirittura, le aspre polemiche che, in tempi non lontani, hanno mirato a negare i valori della tradizione umanistica o, addirittura, a considerare il tempo della sua preminenza come un'oziosa parentesi nella storia della "vera" cultura moderna, sono riuscite a cancellare quei tre secoli, dal tardo Trecento agli inizi del Seicento, nei quali è profondamente mutata la cultura e la civiltà dell'Occidente.

Gli autori di questi saggi appartengono a varie tradizioni e culture nazionali, provengono da esperienze intellettuali spesso assai diverse e seguono metodi e prospettive storiografiche del tutto proprie e indipendenti da ristrette preoccupazioni di "scuola". Non solo: accanto ad anziani professori formatisi nell'immediato dopoguerra, la maggior parte dei collaboratori è costituita da studiosi assai più giovani che hanno ancora dinanzi a sé molti anni d'insegnamento e di proficua ricerca. Non sono, poi, soltanto storici della filosofia, bensì storici formati nella grande fucina storiografica degli "Annales", filologi, storici dell'arte, studiosi della storia del pensiero politico o della storia religiosa che hanno attuato quella necessaria collaborazione tra le diverse discipline, del tutto indispensabile per chi studia una civiltà molto complessa, nella quale è ben difficile segnare i confini mentali che separano le diverse esperienze della vita intellettuale. Naturalmente, ognuno si è espresso e ha organizzato il suo lavoro in piena indipendenza, scegliendo anche la struttura testuale e i riferimenti bibliografici che preferiva. Né potrà meravigliare che le stesse personalità di filosofi, scienziati, teologi o, addirittura, di artisti come Leonardo, siano studiate in diversi saggi, ma sotto una prospettiva diversa, o che alcuni problemi pure fondamentali per la comprensione del mondo rinascimentale (penso alla magia, all'astrologia, alla cabbala, oppure al ritorno degli *auctores* antichi, o, ancora, ai rapporti tra scienza "scolastica" e inizi del rinnovamento del sapere scientifi-

co in alcuni protagonisti come Leonardo, Cardano ecc.) siano trattati da punti di vista talvolta apparentemente lontani, ma che corrispondono a coerenti valutazioni degli stessi temi, nell'ambito di una propria concezione del Rinascimento.

Anche queste inevitabili divergenze sono, del resto, il segno dell'eccezionale ricchezza intellettuale e della vitale conflittualità di un'epoca, nella quale continuarono, certo, ancora a persistere dottrine che risalivano ai secoli precedenti, ma si affermò, soprattutto, in tutte le sue molteplici forme, una nuova visione della realtà e il lento e, tuttavia, irreversibile tramonto di antichi paradigmi filosofici, scientifici, religiosi, etici e politici produsse un radicale mutamento della comune coscienza europea. Nel corso di quasi tre secoli di conflitti tra le grandi istituzioni politiche, di lunghe e sempre più aspre crisi religiose, risolte infine dalla definitiva scomparsa del mito della *Christiana respublica* e di contese politiche e confessionali generatrici di feroci intransigenze, l'antica civiltà dell'Occidente assisté, infatti, non solo allo straordinario ampliamento dello spazio geografico e cosmico e del tempo storico in cui si era svolta sino ad allora la vicenda umana, ma alla nascita di nuovi valori che trasformavano sempre più rapidamente il significato stesso della vita e dell'operare umano e non lasciavano immutata neppure l'estrema barriera della morte. Al ritorno delle testimonianze dell'antica sapienza ormai rinate si univa, infatti, l'esperienza di popoli e di culture sconosciute, di nuove terre, di nuovi mari e di nuovi cieli, mentre gli sviluppi delle attività mercantili e produttive, insieme al rapido progredire delle tecniche preannunziavano un futuro ancora ignoto. E, se il richiamo alle fonti originarie della tradizione cristiana e all'insegnamento dei padri sollecitò, in gran parte dei paesi europei, l'intensa attesa della grande *renovatio*, fu pure alle origini della libera discussione di ogni canone dogmatico e della ricerca di un'assoluta libertà spirituale, al di là di ogni distinzione confessionale e al di sopra di ogni potere.

Ecco perché l'età del Rinascimento non ebbe una filosofia organica e sistematica, affidata alla continuità di istituzioni educative e di magisteri stabili e tradizionali, ma piuttosto fece propria la *libertas philosophandi* coltivata dagli antichi, lasciando che nelle scuole umanistiche si leggessero le opere dei più diversi filosofi, storici, letterati e poeti. E, tra queste, erano pure il mirabile poema di Lucrezio o, addirittura, gli scritti del "dannato" Epicuro, così appassionatamente difesi e rivendicati da Lorenzo Valla, o i testi sopravvissuti degli scettici antichi di cui, del resto, il savonaroliano Giovan Francesco Pico si sarebbe poi servito per denunciare la "vanità" di tutte le filosofie "pagane". Ma quella critica che dissolveva le maestose architetture delle massime filosofie del mondo classico avrebbe anche ispirato la meditazione di Montaigne e, più tardi, favorito pure la nascita delle prime polemiche libertine.

Altre istituzioni, come le numerose accademie sorte in ogni parte d'Italia e poi d'Europa, assicurarono la continuità del libero dialogo intellettuale umanistico che, nel corso del Cinquecento, generò l'erasmiana *Respublica litteraria* e fu alle origini delle dottrine di tolleranza e di pacifica convivenza di tutte le idee e di tutte le fedi. Ma, soprattutto, le molteplici filosofie, che tra i primi decenni del XV e gli inizi del XVII secolo nacquero e poi si diffusero in gran parte degli ambienti intellettuali europei, furono affidate al nuovo strumento di larga comunicazione fornito dall'avvento della stampa, la "rivoluzione inavvertita" che nessun potere religioso o politico poté veramente controllare. I grandi centri dell'attività editoriale, da Venezia a Basilea, da Francoforte ad Amsterdam, divennero i diffusori e divulgatori di nuovi modelli di pensiero e di dibattiti e controversie che essi suscitavano, in un continuo confronto che alimentava la forza razionale della critica. Né si dimentichi che, insieme alle nuove idee filosofiche, proprio la stampa fece conoscere i metodi e i risultati dell'erudizione e della grande filologia che fu forse la più alta e sicura conquista della civiltà umanistica, precorritrice di un metodo storico presto esteso anche alla ricostruzione del sapere dei secoli e millenni passati, delle diverse tradizioni che lo avevano tramandato e delle inevitabili deformazioni che tutte le dottrine e tutti i testi avevano subito nel lungo correre del tempo. Così, nell'età più matura dell'Umanesimo, anche gli antichi paradigmi della sapienza antica e l'*imago mundi* che essi tramandavano si avviarono al loro tramonto; e si affermò l'esigenza di stabilire un altro "ordine" e "metodo" del sapere che rinnovasse l'antica gerarchia delle scienze e delle arti e i loro procedimenti di elaborazione e trasmissione delle conoscenze, nella prospettiva di una ricomposizione enciclopedica dello scibile, fondata su nuovi principi.

Non solo. La filosofia da lungo tempo considerata una sia pure illustre disciplina universitaria, insegnata prevalentemente da teologi o da maestri il cui compito essenziale era la lettura e il commento dell'universale *corpus* aristotelico, divenne, nei secoli del Rinascimento e ancora in quelli che seguirono, l'impegno e l'opera di intellettuali che vivevano nel mondo "civile" del loro tempo, di cancellieri, segretari e notai, e poi ancora di giuristi, di uomini di pensiero estranei alla disciplina accademica, di filologi, di medici, di scienziati, di storici, di poeti e talvolta di artisti, di uomini impegnati nelle drammatiche vicende politiche del "secolo di ferro", di religiosi protestanti e cattolici che continuavano a sperare nella *pax fidei*. È vero che non scomparve mai, sia nel mondo cattolico, sia in quello protestante una "filosofia" universitaria che conservò molti aspetti, caratteri e finalità che erano state già proprie degli *studia* medievali. Ma anch'essa accolse spesso suggestioni, metodi e strumenti filologici e linguistici propri della nuova cultura. E pure la "Seconda Scolastica", che nacque e si diffuse soprattutto nell'età della Controriforma e nei paesi rimasti cattolici, rinnovò profondamente la sua ispirazione dottrinale, assunse spesso il linguaggio, l'erudizione e persino metodi di origine umanistica, che usò sia nell'organizzazione di nuovi istituzioni scolastiche, sia nel corso dei frequenti dibattiti tra le sue varie tendenze e tradizioni filosofiche e dogmatiche, sia, infine, nelle lunghe e interminabili controversie che continuarono a opporla alle dottrine riformate e alle filosofie dei *novatores*. Anzi, alcuni dei suoi maggiori teorici elaborarono, soprattutto nell'ambito della filosofia giuridica e della riflessione politica, idee e concezioni destinate a esercitare un'importante e spesso positiva influenza. Tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, l'ultima generazione rinascimentale poté così trasmettere al *grand siècle* il frutto di un lungo e appassionato impegno filosofico che, se non aveva prodotto – come taluni hanno osservato – una compiuta e "monumentale" opera filosofica, che fosse il "simbolo" speculativo di un'epoca o di un movimento intellettuale, lasciava però ai nuovi filosofi e scienziati preziose acquisizioni nei più diversi ambiti del sapere e, più ancora, un metodo di pensiero e una libertà di discussione e di critica

che avrebbe certamente favorito anche la nascita della scienza moderna e le sue perenni "rivoluzioni".

I secoli del Rinascimento ebbero, insomma, una straordinaria ricchezza e molteplicità di tradizioni e novità filosofiche che gli studiosi stanno sempre più indagando, riconoscendo l'originalità e la profonda aspirazione innovativa che i filosofi di quei secoli dimostrarono, anche quando si misuravano con le massime *auctoritates* del passato. Proprio perciò, il titolo di questo libro non indica una generica "filosofia" del Rinascimento – termine ambiguo che può favorire l'esclusione di tradizioni e di idee pure ancora operanti nel corso del Quattrocento e del Cinquecento – ma le "filosofie" del Rinascimento, intendendo con questa parola, tante volte discussa e diversamente interpretata l'età del primo avvento della "civiltà moderna" dell'Occidente, alla quale, nonostante tutto, ancora apparteniamo, come conferma la comune accettazione di uno schema cronologico delle età della storia umana di evidente origine umanistica. Certo – come accade inevitabilmente in tentativi di questo genere – non tutte le dottrine e i dibattiti filosofici hanno avuto lo stesso risalto e non tutti i pensatori, specie quelli meno noti o che sfuggivano alla prospettiva dei vari autori, hanno avuto una trattazione ugualmente ampia e organica. Ma è mia speranza che al presente volume faccia seguito un'altra raccolta di monografie dedicate ai singoli autori più significativi di questa età, accompagnate da una bibliografia generale che renda conto degli studi che, soprattutto nel corso del XX secolo, hanno illustrato le filosofie dei secoli rinascimentali.

Nel chiudere questa breve nota, desidero ringraziare tutti gli autori dei saggi e i responsabili editoriali e, in particolare, il professor Pissavino, che, con grande pazienza e deciso impegno, hanno permesso che quest'opera arrivasse alla sua conclusione. E credo d'interpretare la loro comune volontà, dedicandola a Eugenio Garin, rinnovatore degli studi sulla cultura del Rinascimento.

Parte prima

La nascita dell'Umanesimo e gli inizi del Rinascimento

1. Il Rinascimento tra mito e realtà storica
di Cesare Vasoli

1. La nascita del concetto storiografico di "Rinascimento"

Il concetto di "Rinascimento", così com'è usato dalla storiografia contemporanea per indicare un "periodo storico" organico e definito nel tempo, ha origini piuttosto recenti, legate, soprattutto, alla straordinaria fortuna di un'opera che ha affascinato molte generazioni di lettori: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860) di Jacob Burckhardt (1818-1897). Preceduto di pochi anni dal volume che Jules Michelet (1798-1874) aveva dedicato, nel 1855, all'*Histoire de France au seizième siècle*, per celebrare, con la stessa parola, la gloria del secolo, cui si doveva la libera "riscoperta" dell'uomo e del mondo, e la "ribellione" alla servitù del passato, il grande "affresco" dello storico di Basilea consacrò definitivamente la convinzione che il "mondo moderno", con i suoi radicali mutamenti della vita e della conoscenza umana, affondasse le sue radici nella civiltà italiana del tardo Trecento e del Quattrocento. Certo, il tema della "rinascita" di una civiltà obliata e smarrita era stato, sin dagli inizi, la più profonda convinzione degli umanisti, nella loro battaglia contro i "barbari". Più tardi, la cultura del *grand siècle* e del Settecento illuminista l'avevano fatto proprio, riconoscendo nella *renaissance des lettres et des beaux arts* dell'Italia quattrocentesca l'inizio dei "lumi" ispiratori della nuova civiltà. Si deve, però, all'avvincente eloquenza storiografica del Michelet e all'eccezionale potere evocativo della grande sintesi burckhardtiana la rapida fortuna che rese diffuse e, addirittura, "popolari" queste convinzioni, divenute ben presto una sorta di "senso comune" storiografico, destinato a durare nel tempo. Lo conferma il fatto indiscutibile che *Die Kultur*, nel suo testo originale o nelle sue traduzioni, è ancora oggi ristampato in varie edizioni "tascabili" tra le più note. Ne fornisce un'ulteriore prova la persistente presenza di taluni "luoghi comuni" sull'Italia e gli italiani del Rinascimento, che, nonostante tutte le possibili critiche, contengono, tuttavia, verità storiografiche profonde. Era, dunque, inevitabile che intorno alla stessa parola "rinascita" si intrecciassero e sussistano ancora discussioni di ogni genere che finiscono con il porre in causa la stessa validità di un quadro storico generale, oggetto di continue e mai troppo convincenti revisioni; e nel quale, del resto, la stessa "età del Rinascimento" trovava una collocazione difficile e anomala, tra il tempo del "tramonto del Medioevo" e il primo secolo della "storia moderna".

In realtà, il Burckhardt, che aveva avuto una formazione di raffinato interprete e sto-

rico delle arti e si era poi dedicato a grandi indagini di storia della cultura, aveva tracciato l'affascinante ritratto di una civiltà, che, per liberare grandi forze storiche ancora latenti, aveva dovuto infrangere tutti i vincoli tipici del mondo medievale, rifiutarne i valori, rivendicare la volontà e la coscienza individuale, sino a manifestare, nei suoi massimi protagonisti, la più energica antitesi della "pietà", vocazione ascetica e tensione mistica ancora dominanti nelle altre terre europee. Ora, questa immagine del Rinascimento rispondeva perfettamente alla sua idea del continuo nascere e rinascere delle "culture", elemento "dinamico" della storia di contro alla stabilità dello Stato e della religione, le "potenze" che esse modificano di continuo attraverso l'opera di individui o di élite eccezionali. Si comprende perché fosse profondamente attratto dall'idea di "rinascita", nella quale si concretava sempre l'espressione più autentica dei grandi momenti creativi della storia. Proprio per questo – come è stato giustamente detto – il Burckhardt aveva guardato «non solo l'età di mezzo, ma anche il mondo classico con gli occhi dei dotti del Quattrocento e del Cinquecento»; e aveva accettato e fatti propri i temi della polemica umanistica contro la cultura scolastica e l'"ipocrisia" di una falsa religiosità ridotta a mero strumento di dominio politico. Così come aveva congiunto la rinascita umanistica delle culture classiche al gusto gioioso del vivere, alla libertà artistica e creativa e alla riscoperta della natura, delle sue forze vitali e dei suoi istinti che riconosceva come le massime conquiste della nuova civiltà.

Il costume fastoso ed elegante della società rinascimentale, lo splendore delle sue arti, lo spirito ludico delle feste e dei cerimoniali, nella cornice brillante delle corti e della curia romana divennero così il più appropriato scenario per la presentazione di un nuovo "modello" di vita, fondato sull'apprezzamento della cultura, della ricchezza e dell'operare pragmatico, volto, oltre ogni passato divieto, alla realizzazione dei propri fini e alla conquista della gloria, e attuato da personalità eccezionali che nessun'altra epoca era stata capace di produrre. Solo quella civiltà aveva, infatti, manifestato, con la creazione dello "Stato opera d'arte", la prima affermazione dello «spirito politico dell'Europa libero di seguire le proprie inclinazioni». Soltanto la "rinascita" dell'antico concetto di virtù aveva permesso a ogni uomo di essere davvero padrone del proprio destino e di sfidare la cieca potenza del caso e della fortuna. Proprio la creazione di un nuovo tipo di "dotto", che dell'ammirazione e della conoscenza del passato si serviva per discutere i dogmi e le autorità ancora imperanti, aveva indotto a riconoscere l'assoluto valore della bellezza artistica, a trasformare una scuola fondata sul principio dell'*auctoritas* e sulla lettura di "ristretti" antologici in una "casa gioiosa" aperta al diretto colloquio con i "classici", e a tendere, con sempre crescente consapevolezza, all'autonomia spirituale più compiuta.

Si trattava – come è stato sempre rilevato dai suoi critici – di un'intensa immedesimazione dello storico con un "mondo" lontano da lui rivissuto piuttosto che di una ricostruzione rigorosa e solidamente giustificata dal paziente supporto dell'erudizione e della filologia. Ma ciò non impediva al Burckhardt di cogliere, già allora, alcuni caratteri fondamentali della civiltà umanistica e del suo potente influsso sulla storia delle élite intellettuali europee, come le ricerche successive non hanno mancato di confermare.

È ben vero che anche il patrizio di Basilea, formatosi nel massimo centro della tradizione umanistica protestante, non aveva rinunziato ad accogliere almeno alcune di quelle accuse di carattere moralistico rivolte da una lunga tradizione d'ispirazione religiosa al "paganesimo" trionfante nel Rinascimento e al suo implicito ateismo disgregatore della tempra etica e civile degli italiani. Nell'ultima parte di *Die Kultur* aveva, così, riconosciuto «la grave crisi morale», tra la fine del Quattrocento e gli inizi del nuovo secolo, da cui era stata travolta la società così ammirata. Anzi, il Burckhardt aveva addirittura scritto che lo stesso «carattere italiano», vera «forza nativa» di quella splendida civiltà, era stato, però, anche la ragione determinante di un'irreparabile decadenza, conclusa con il generale predominio di una totale e cinica miscredenza e dell'immoralità elevata a norma di vita. Con tutto questo la "rinascita" italiana e i suoi mirabili frutti restavano, per lui, nel bene e nel male, il fondamento storico dei caratteri "positivi" e costitutivi del mondo moderno di cui, del resto, egli non ignorava neppure le intime e laceranti contraddizioni e sul cui destino storico doveva presto formulare le previsioni più pessimistiche.

2. Il "mito" moderno del Rinascimento

Non seguirò gli sviluppi e – se si vuole – le inevitabili deformazioni letterarie o pubblicistiche di queste fondamentali intuizioni, nelle tante opere che, a lungo, ripresero, svilupparono e accentuarono i temi essenziali di *Die Kultur*. Mi limiterò qui a citare soltanto, tra quelle più note, la monumentale *Renaissance in Italy* (1875-1886) di John Addington Symonds (1840-1893), o quella serie di scene storiche in forma drammatica pubblicate, nel 1877, con il titolo *La Renaissance*, da Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), un autore assai più noto per l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Ma è ancor più noto e ricordato quel celebre aforisma di *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) dove Friedrich Nietzsche (1844-1900), mantenendosi ancora vicino alle idee del suo già celebre collega di Basilea, scrisse che il Rinascimento italiano «nascondeva in sé tutte le forze positive alle quali dobbiamo la cultura moderna: liberazione del pensiero, disprezzo dell'autorità, entusiasmo per la scienza e per il passato scientifico dell'umanità, liberazione dell'individuo, ardore per la veracità e avversione per l'apparenza e per il semplice effetto», mentre giudicò la Riforma «un'energica protesta di spiriti arretrati» che, con «ostinazione nordica», avevano «ritardato di due o tre secoli il compiuto risveglio e dominio delle scienze». In ogni caso, sta però di fatto che il "mito" del Rinascimento, elaborato dal Burckhardt, si consolidò ben presto nella convinzione che la "Rinascita" (o, come si disse in Italia, il "Rinascimento" o "Risorgimento") fosse stata l'età della storia che, dopo la lunga "alienazione" dei secoli medievali, aveva restituito l'uomo alla libera conoscenza di se stesso e del mondo in cui vive e dove si compie il suo destino, emancipandolo dalla lunga ossessione oltremondana della tradizione cristiana. Con metafore che spesso traevano origine dal linguaggio degli umanisti, si indicarono in quei secoli gli inizi di una nuova "illuminazione" che avrebbe poi sempre caratterizzato la

storia dell'Europa moderna, sino all'Illuminismo o, addirittura, al tempo delle prime grandi rivoluzioni politiche dell'Occidente. E si parlò, con una particolare ispirazione filosofica, addirittura di un "risveglio" dello "spirito umano" o della sua "resurrezione", manifestatasi nella ribellione di artisti, poeti e uomini di pensiero che avevano respinto, una volta per tutte, le illusioni e i sogni imposti da tutti i "dogmi". Né v'è dubbio che simili idee esprimessero le certezze di una cultura come quella del maturo Ottocento, ancora legata alla sua ferma fede nel "destino" laico e mondano dell'"uomo moderno", alla piena fiducia nei poteri della ragione e alla convinzione che verità e sapere si attuassero nel progredire del tempo, portatore di sempre nuove "libertà".

Naturalmente, si trattava di un modo di pensare estraneo alla mentalità e alla cultura del Burckhardt, deciso avversario di ogni forma di "filosofia della storia", critico radicale della storiografia "hegeliana" e della stessa idea di "progresso". Ma si dovrà riconoscere, d'altro canto, che quelle stesse concezioni avevano ispirato lo sviluppo eccezionale della scienza moderna, favorito l'avvento di forme di attività e di organizzazione economica capaci di trasformare tutti gli assetti politici e sociali della vecchia Europa e di produrre classi sociali e ceti intellettuali ignoti al mondo medievale. E, dunque, l'idea che il Rinascimento fosse stato il vero punto di origine di un "avanzamento" indefinito e progressivo della società e della cultura europea sembrava la naturale promessa di un presente e di un futuro ormai affidato alla guida sicura del sapere "positivo".

Più tardi, quando cominciarono a manifestarsi i segni premonitori delle crisi devastanti del XX secolo e iniziò la lunga stagione del nihilismo europeo, il mito burckhardtiano della *renascentia* mutò volto, assunse un significato che andava ben oltre l'ambito rigoroso della conoscenza storica, e, non di rado, si trasformava in una banale moda estetizzante, dedita all'esaltazione dello squisito "immoralismo" e della trasgressione di ogni norma vissuta dai protagonisti di quell'età, già trasfigurati nelle *scènes historiques* del de Gobineau. E si sa come fosse facile fornire la maschera dell'"eroe" rinascimentale a molti prodotti di una letteratura che adulterava la misura tragica dell'esperienza nietzscheana e riduceva a caricature del "superuomo" personalità storiche di cui oggi conosciamo l'effettiva grandezza. Fu, insomma, il tempo in cui l'"uomo del Rinascimento", ridotto talvolta a una sorta di assurdo manichino teatrale, divenne uno "stereotipo" precostituito, usato per interpretare, in ogni occasione, le vicende intellettuali e storiche di due secoli. Eppure questa moda, giustamente criticata dagli storici più avvertiti, ebbe una sua discreta fortuna. Basti pensare alle profonde influenze che essa esercitò non solo sulla letteratura e l'attività artistica dei decenni a cavallo tra gli ultimi due secoli, ma sul costume intellettuale, sulle ideologie politiche, sul linguaggio pubblicistico che le esprimeva e, addirittura, su certe espressioni iconologiche piuttosto diffuse. A questo interessante e importante fenomeno culturale (che, in Italia, ebbe, tra i suoi più tipici rappresentanti anche Gabriele D'Annunzio) corrispose, però, anche l'inizio prima di una misurata discussione critica dell'interpretazione burckhardtiana, e poi, addirittura, di un'intensa polemica, durata assai a lungo e destinata a riemergere spesso, nelle forme più diverse, sino ai nostri giorni.

3. Discussioni e "revisioni" dell'interpretazione burckhardtiana

Nelle pagine che seguono si cercherà di presentare, nelle loro linee essenziali, i tempi e i modi di questa *querelle* che spesso ha corrisposto, con sintomatica frequenza, alle crisi e ai mutamenti decisivi della storia intellettuale dell'Occidente, tra il tardo Ottocento e i nostri giorni, ma che ha pure accompagnato la maturazione storiografica di nuovi modi d'intendere il mito della "rinascita" e la cultura umanistica che l'aveva creato. È anche questo un argomento su cui si sono esercitati, con varia fortuna, storici delle idee e della cultura particolarmente impegnati nel dimostrare l'ormai avvenuta dissoluzione del "miraggio" del Rinascimento creato dal Burckhardt, considerato, addirittura, il principale responsabile di una lunga serie di "equivoci" storiografici. Ma, per affrontarlo senza preconcetti e con il dovuto rigore, sarà bene osservare subito che la discussione sul concetto di Rinascimento, sulla definizione dei suoi limiti cronologici e l'individuazione dei suoi caratteri storici specifici si trasformò, spesso, in un dibattito costretto ad affrontare non solo problemi storiografici assai delicati, ma un giudizio generale sul "mondo moderno", la sua storia e il suo destino.

D'altro canto, qualsiasi discorso sulla "rinascita", si muovesse sulla scia del Burckhardt, o si opponesse alla sua interpretazione, non poteva certo ignorare che proprio gli umanisti avevano, se non elaborato, almeno posto le premesse di altri concetti che costituivano e costituiscono ancora le "pietre miliari" orientative del nostro modo di organizzare la memoria del passato: l'"Antichità" o "Età classica", il "Medioevo" e l'"Età moderna". Proprio la critica filologica umanistica aveva svolto quella straordinaria opera di ricostruzione e di esegesi che aveva permesso di restaurare l'immagine storica del "mondo antico", considerato come un'età ormai conclusa, di cui si poteva annunziare e propiziare la "rinascita", secondo la concezione classica della "ciclicità" di tutti gli eventi cosmici e storici. L'uso del termine *media aetas* era stato, invece, strettamente associato alla polemica umanistica che considerava "secoli tenebrosi" i mille anni trascorsi tra il crollo dell'Impero romano d'Occidente e il tempo della *renascentia*. E, del resto, il concetto di "moderno" – sulle cui origini e significati iniziali ancora si discute – aveva attraversato i due secoli del Rinascimento, durante i quali il termine che ha designato e designa ancora la nostra civiltà mutò radicalmente il proprio significato, all'inizio del tutto negativo, perché riferito agli "ultimi barbari", i peggiori distruttori della sapienza dei grandi *antiqui*. Era, dunque, inevitabile che la stessa parola "rinascita" fornisse il pretesto di discussioni di ogni genere che spesso giungevano a porre in questione la validità di un'immagine della storia universale i cui concetti chiave erano oggetto di continua revisione; e nella quale, del resto, la stessa "Età del Rinascimento" trovava una contestata collocazione cronologica, poiché si estendeva tra il tempo del "tramonto del Medioevo" e il primo secolo della "storia moderna".

In ogni caso, anche la "revisione" del "mito del Rinascimento", quando non fu un puro pretesto per rivendicazioni confessionali e ideologiche, dovette affrontare problemi storiografici di grande importanza che, ancora oggi, continuano ad appassionare gli storici. Il primo e, forse, il più dibattuto, fu il nesso tra i due eventi decisivi, il ritorno uma-

nistico alle tradizioni classiche e la "rivoluzione religiosa" della Riforma, che avevano profondamente mutato la cultura dell'Occidente. Gli storici della filosofia, invece, rilevarono – come si vedrà – che l'immagine prevalentemente "estetica" della civiltà rinascimentale proposta in *Die Kultur* aveva sostanzialmente ignorato la speculazione di quei filosofi che, tra il Quattrocento e il Cinquecento, avevano iniziato il nuovo corso del pensiero moderno. L'imponente sviluppo della ricerca storica sulla civiltà medievale, mentre dissolse l'immagine polemica dei "secoli tenebrosi" e confermò la notevole persistenza di un forte legame con l'antichità e i suoi *auctores*, sollevò molti dubbi sulla pretesa "frattura" provocata dalla nascita dell'"uomo del Rinascimento". Dimostrò pure che, per tutto il Quattrocento e il Cinquecento, molti aspetti delle credenze religiose, della cultura letteraria e filosofica e della vita quotidiana della massima parte della popolazione non erano affatto mutati. Non solo: gli studi di storia economica rilevarono che gli inizi del capitalismo moderno andavano anticipati per lo meno di due secoli e che, d'altro canto, le trasformazioni tecnologiche medievali avevano permesso uno sviluppo produttivo e finanziario di tutto rispetto. Né restarono estranee a questa discussione le indagini sulle origini della "nuova scienza" che, se, da un lato, tendevano a spostare la vera frontiera del "mondo moderno" all'età di Keplero, di Galileo, di Descartes e di Mersenne, rivalutavano, talvolta, le dottrine della tarda Scolastica medievale e consideravano, addirittura, l'Umanesimo come un evento estraneo se non addirittura negativo per il "progresso" del sapere scientifico. Infine, pure la storia delle dottrine politiche, se riconobbe l'indiscutibile "centralità" di Machiavelli, del "machiavellismo" e dell'"antimachiavellismo" alle origini del dibattito moderno sul potere e le sue istituzioni, ne cercò pure, insistentemente, i precorrimenti medievali e mirò a individuare prima del Rinascimento le "radici" profonde della nuova concezione dello Stato. Sicché la discussione sulla "rinascita" finì col diventare un aspetto non secondario del dibattito sulla "modernità", i suoi caratteri "originari" e le sue "mutazioni", al confronto con le molte "crisi" che ne hanno scandito la storia. Non solo: è stata pure un'occasione esemplare per riproporre, ogni volta, un problema storiografico sempre attuale: il nesso tra "continuità" e "innovazione", "tradizioni" e "fratture epocali", processi di lungo e di breve periodo che si susseguono nel perenne fluire della storia e della memoria umana.

4. Gebhart, Thode e Burdach, tra Rinascimento e Riforma

Non a caso, una delle più interessanti critiche al Burckhardt e al suo Rinascimento venne proprio da uno studioso francese, Émile Gebhart (1839-1908), che aveva in comune con lui un passato di storico delle arti e della cultura e che, come lui, considerava l'opera storica una sorta di "opera d'arte" e un'esperienza che permettesse di rivivere il "rigoglio" delle culture e di partecipare alla vita e ai sentimenti delle generazioni passate. Anche il Gebhart considerava il Rinascimento un'età miracolosa in cui l'umanità aveva raggiunto le sue più alte espressioni di libertà e di potenza creatrice; riteneva che il "genio" e la tensione morale degli italiani recassero in sé tutte "le cause più profonde" di

quel grande miracolo; e, cioè – come scrisse ne *Les origines de la Renaissance en Italie* (1879) – «la libertà dello spirito individuale, lo stato sociale, la persistenza della tradizione latina, le riminiscenze e infine la straordinaria capacità artistica di una lingua maturata nel momento più opportuno». Chiariva però subito le sue intenzioni, quando dichiarava che avrebbe cercato di ricostruire la "genesi" del Rinascimento, risalendo, prima del Petrarca e prima degli "eroi" e dei "geni" prediletti dal Burckhardt, alla rinascita artistica di Giovanni Pisano e di Giotto e alla immensa personalità di Dante che aveva consumato il "distacco" dal Medioevo ed espressa una sensibilità "fresca" e "originale" di cui si dovevano indagare le «ragioni storiche, religiose, intellettuali e morali». L'"Età della Rinascita" spostava così i suoi confini almeno agli inizi del XIII secolo ed estendeva il suo ambito a fenomeni e forme della vita intellettuale non toccati o lasciati in ombra in *Die Kultur*. È sintomatico che, anche sotto l'indubbia influenza del Renan, egli sottolineasse proprio due aspetti dell'"anima italiana", apparentemente contraddittori, ma già operanti nel Duecento e nel Trecento: la tradizione libera e "critica" delle scuole filosofiche italiane proclivi all'averroismo e le esperienze religiose "rivoluzionarie" del francescanesimo "spirituale" e del profetismo gioachimita.

Più tardi, nel 1885, il suo saggio *La Renaissance italienne et la philosophie de l'Histoire* affrontò direttamente il confronto con il Burckhardt. Lo storico francese gli attribuì il gran merito di non essersi arrestato allo studio delle forme più esteriori della Rinascita (il ritorno degli antichi e il cosiddetto "paganesimo letterario"), ma di averle considerate soltanto come "segni" di una realtà culturale assai più complessa e articolata che coinvolgeva la società, i costumi, la religione e le arti. Riteneva, tuttavia, che la sua descrizione dell'"uomo del Rinascimento" come prototipo dell'"uomo moderno" fosse stata elaborata in "modo del tutto soggettivo", senza considerare altri punti di vista "paralleli" che potevano arricchire la sua teoria dell'incontro tra la "coscienza italiana" e il "mondo esteriore, la natura e la società". Ed era pure convinto che nell'immagine proposta dal Burckhardt fossero già presenti i germi di una "malattia mortale" che aveva corroso l'"anima italiana". Ma, soprattutto, la sua critica mirava direttamente al metodo storiografico di *Die Kultur*, quando affermava che un lettore ignaro della cultura tardomedievale italiana e degli eventi religiosi e politici di quel tempo restava sconcertato dinanzi all'erompere folgorante e improvviso del "genio moderno", con il rischio di non comprendere una simile "evoluzione intellettuale" e di considerarla una "creazione spontanea", indipendente dal "passato italiano". Era, dunque, necessario ricercare quei *points d'attache* con la storia medievale che permettessero sia di comprendere che il Rinascimento non era stato un "frutto prodigioso" e inatteso, maturato in un deserto sterile e sotto il dominio di un'assoluta servitù spirituale, sia spiegare anche le pagine forti e drammatiche che il Burckhardt aveva dedicato alla "decadenza italiana" e alla fine di quella "civiltà completa".

Sono propositi che il Gebhart si adoperò a realizzare sia nella sua *Introduction à l'histoire du sentiment religieux en Italie depuis la fin du XII^e siècle jusqu'au Concile de Trente* (1884), sia nella sua opera più nota, *L'Italie mystique, histoire de la Renaissance religieuse au Moyen Age* (1890) che, in realtà, rovesciava la prospettiva storiografica del

Burckhardt, per dichiarare, in modo esplicito, che l'Italia divenne "il principale focolaio della civiltà occidentale", grazie a eventi e fenomeni storici la cui "costante e nobilissima ispirazione" era nata dal "sentimento religioso". Certo, si trattava di una religiosità del tutto "italiana" non teologica e non scolastica, nutrita da un'eccezionale libertà di spirito, da un limpido accordo tra fede e razionalismo, da un'inflessibile polemica contro la corruzione e il potere violento della Chiesa romana. I suoi ispiratori erano, infatti, indicati in Gioachino da Fiore, in Arnaldo da Brescia, poi, soprattutto, in Francesco d'Assisi, in Jacopone da Todi e in Dante e, ancora, nei tempi successivi, in Caterina da Siena, nel Savonarola e nel Contarini. La "morte" di questa straordinaria esperienza religiosa, e, con essa, la fine della "rinascita" italiana, era stata, infine, decretata dal Concilio di Trento e dall'Inquisizione che l'avevano soffocata sotto il peso mortale di un conformismo spietato e coatto.

È probabile che su questa conclusione del Gebhart avesse influito anche un'altra opera di poco anteriore, scritta da un esteta, studioso di storia dell'arte e appassionato wagneriano tedesco, Henry Thode (1857-1920): *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (1885). Di questo libro che ebbe, a suo tempo, una notevole fortuna, mi limiterò a dire che riprendeva dal Burckhardt alcuni temi essenziali, come la "natura" italiana del Rinascimento, il suo carattere "individualistico" e la "riscoperta dell'uomo e del mondo" che ne era derivata; ma respingeva nettamente l'ipotesi che avesse prodotto una "coscienza" laica, razionale e critica, in decisa opposizione con il misticismo medievale. Il Thode dichiarava, senza ambagi, che il vero "precursore" del Rinascimento, anzi la "causa storica" essenziale del rinnovamento e dell'autonomia della vita spirituale era stato il santo di Assisi. Il movimento spirituale che egli aveva iniziato doveva essere considerato «la preparazione e l'avvio energico della civiltà moderna» il cui "frutto capitale" era stato "la liberazione dell'individuo", ottenuta con la conquista di una «concezione soggettiva, armoniosa ed emotiva della natura e della religione». E si comprende perché il Thode, mentre ricercava nella tradizione artistica italiana le tracce evidenti della spiritualità di Francesco, si affrettasse ad affermare che le origini del francescanesimo erano strettamente connesse al sorgere della "borghesia", ossia del ceto sempre in conflitto con l'autorità imperiale, l'ordine feudale e la gerarchia ecclesiastica, con l'evidente proposito di riconoscervi il primo preannunzio della futura Riforma. Non solo: coerente con questa sua ipotesi, considerava non "originale" e non "positivo" l'influsso dell'Umanesimo, con la sola eccezione di Marsilio Ficino che aveva rinnovato nella sua dottrina platonica dell'amore la santa *charitas* francescana.

Il nome del Thode doveva essere, più tardi, spesso citato dallo storico che compì il più organico tentativo di individuare le pretese comuni radici dell'Umanesimo e della Riforma e di reinterpretare sotto questa prospettiva il mito burckhardtiano del Rinascimento: Konrad Burdach (1859-1936). Questo studioso tedesco dedicò gran parte della sua vita a un programma di ricerca il cui titolo era di per se stesso del tutto eloquente: *Vom Mittelalter zur Reformation*; e, con l'aiuto anche di altri collaboratori, poté approntare una vasta serie di indagini monografiche, edizioni di testi, studi linguistici e storici, volti a «strappare l'ingannevole velo di formule tradizionali» che, a suo giudizio, avevano impedito di cogliere la vera "radice" spirituale della Rinascita. Il Burdach, che si era formato come filologo e studioso dell'evoluzione dei linguaggi e degli stili, riteneva che il Rinascimento fosse stato «una rivoluzione spirituale derivata da motivi psichici generali», la cui ispirazione essenziale consisteva «in una fede religiosa nella bellezza divina del mondo e della vita, in una spinta alla personalità che sente come proprio fine supremo un nuovo ordinamento nazionale, etico, sociale». Proprio per questo il movimento umanistico, sorto dal «nucleo vitale più profondo del popolo italiano», aveva potuto investire tutte «le sfere della vita», dall'arte alla religione, dalla filologia alla filosofia. Lo storico sottolineava questa sua convinzione, quando, studiando l'origine e la storia delle espressioni linguistiche che significavano "rinascita", "rinnovamento", "nuova vita", s'impegnava a dimostrare che *renascentia* e *reformatio* avevano mantenuto a lungo un significato comune e che si poteva individuare un nesso evidente tra le aspirazioni escatologiche degli "spirituali" e "illuminati" tardomedievali e la "rinascita" umanistica conclusa nell'esperienza religiosa innovatrice della Riforma. I dotti italiani che avevano ripreso l'antica parola cristiana *renascentia* per indicare il proprio progetto di rinnovamento intellettuale, non avevano affatto mirato a «una seconda immutata nascita di ciò che già era», bensì avevano voluto creare «una vita nuova, più alta, ideale», secondo la stessa ispirazione che aveva mosso i più alti spiriti cristiani e che, più tardi, avrebbe guidato i grandi riformatori. Anche il Burdach, insomma, tornava a indicare in Dante, nel Petrarca e, soprattutto, in Cola di Rienzo e nel suo tentativo di rinnovamento religioso e politico della "Sacra repubblica romana", i «tre rinnovatori della civiltà del mondo» e gli iniziatori di «un nuovo concetto dell'uomo, dell'arte, della letteratura e della vita scientifica, che fondava un nuovo potere nel mondo, quello di un ideale spirituale al di sopra delle formule di un dogma raggelato, opposto alla religione cristiana, ma procedente con piena forza da un rinnovamento religioso».

Non insisterò oltre su questa concezione storiografica che, proprio nel suo sforzo di mostrare il carattere "unilaterale" della definizione burckhardtiana dell'"uomo del Rinascimento", finiva con l'attribuire alla "Rinascita" il carattere fondamentale di un'esperienza religiosa e mistica; e che, nel suo proposito di stabilire un'immediata e diretta relazione tra Umanesimo e Riforma, privilegiava tutti gli aspetti e le personalità che potessero giustificarlo. Si dovrà, però, anche riconoscere che il richiamo alle radici religiose e "spirituali" della Rinascita favorì lo sviluppo di studi particolarmente importanti sul carattere sempre più "europeo" della cultura umanistica, nata nell'Italia del tardo Trecento, ma divenuta presto un "modello di formazione" per tutte le civiltà dell'Occidente. Sarà pure da valutare l'influenza delle sue indagini sui molti studi che hanno documentato la notevole presenza, tra Quattrocento e Cinquecento, di esperienze filosofico-religiose assai complesse e diverse che vanno dalla ripresa effettiva di temi millenaristici alla larga fortuna del mito della *prisca theologia*, da una forte vocazione irenistica all'accettazione di antiche tradizioni magico-astrologiche e al ritorno alla "segreta sapienza" della cabbala ebraica.

Le indagini profondamente innovative di Aby Warburg (1866-1929) e degli studiosi che si mossero sulle sue tracce, con grande libertà di metodo e con un'amplissima scel-

ta dei propri ambiti di ricerca (ricorderò qui soltanto i nomi del Saxl e della Bing, del Panofsky e della Yates, del Wind, del Walker e del Gombrich), hanno recato un contributo eccezionale alla conoscenza di molti fenomeni e aspetti della cultura dei due secoli "rinascimentali", rimasti estranei al grande "affresco" burckhardtiano. Né si può contestare l'importanza storiografica di altri studi che hanno posto in rilievo la continuità, in pieno Rinascimento, di esperienze religiose e dottrinali già operanti nel tardo Medioevo, oppure hanno indagato l'apporto decisivo della filologia e della critica umanistica al dissenso religioso e, poi, alla formazione dei temi più radicali della stessa Riforma.

5. Gli storici ottocenteschi della filosofia e il Rinascimento

Tornerò più tardi di nuovo su questi argomenti, anche per segnalare gli aspetti più negativi di alcuni esiti della fortuna delle tesi del Burdach. Ma, per meglio chiarire altri sviluppi della lunga discussione sul "mito del Rinascimento", sarà opportuno notare che *Die Kultur* suscitò anche le critiche di taluni storici della filosofia, che considerarono il XV e il XVI secolo da un punto di vista assai diverso da quello scelto dal Burckhardt, particolarmente attratto dalle vicende dell'arte, della letteratura, del comportamento etico e dell'azione politica. A questo proposito, può essere interessante ricordare che, tra il 1849 e il 1850, già prima delle opere del Michelet e dello storico milanese, Giuseppe Ferrari (1811-1876), nella *Filosofia della Rivoluzione* (1851), non solo aveva, invece, riconosciuto nel "classicismo" degli umanisti la recisa opposizione allo spirito cristiano medievale, ma indicato proprio nel «peripatetismo rinascente di Pomponaccio, di Cardano, di Vanini» una filosofia che si dichiarava "nemica di Cristo", e nel Campanella il "monaco" che sollevò «contro Cristo, Cesare, il papa e l'imperatore» l'utopia destinata a redimere «l'Italia e il mondo». Non molti anni dopo, nelle sue lezioni napoletane del 1861, su *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bertrando Spaventa (1817-1883) aveva presentato il pensiero italiano del Rinascimento come il momento originario di un unico processo speculativo che, attraverso l'evoluzione della riflessione europea seicentesca e settecentesca, era culminato nella filosofia classica tedesca e, infine, nello hegelismo. Poteva così prospettare la conclusione finale di questo "circolo" nella nuova "rinascita" della filosofia italiana già in corso che avrebbe compiutamente elaborato il "nucleo" essenziale della riflessione moderna: la concezione dello spirito come pensiero in atto, perennemente creatore di se stesso.

Le idee dello Spaventa influenzarono anche un altro storico della filosofia italiana, Francesco Fiorentino (1834-1884), che, nella prima fase dei suoi studi rinascimentali, dedicati soprattutto a Pietro Pomponazzi, Bernardino Telesio, Giordano Bruno riconobbe anch'egli nei maggiori filosofi del Cinquecento italiano i veri precursori e i maestri della filosofia moderna e dei suoi temi più audaci e innovatori. Ben diverso fu invece l'approccio allo studio del pensiero dell'"Età della Rinascita" di uno dei maggiori filosofi tedeschi del tardo Ottocento, Wilhelm Dilthey (1833-1911). Non è certo mio compito analizzare la sua particolare concezione delle "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*) e della loro fondazione "critica", o discutere i criteri speculativi delle sue dottrine filosofiche e metodologiche che, del resto, anche in tempi ancora recenti hanno fornito ampia materia alla letteratura sullo *Historismus*. Ma, limitandosi al particolare argomento costituito dalla «concezione e analisi dell'uomo nel XV e XVI secolo», sarà opportuno considerare che esso fu trattato come tema iniziale di una ricostruzione organica della storia intellettuale dell'Europa moderna di cui il Rinascimento rappresentava l'"epoca" o "mondo" in cui si erano rivelate le "forme" e "tendenze tipiche" di un intero ciclo storico. Ciò spiega perché nel vasto saggio, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert*, elaborato tra il 1891 e il 1892, il Dilthey muovesse proprio dall'idea tipicamente burckhardtiana della «liberazione dello spirito» e parlasse di un tempo «tutto nuovo», così «ricco di iniziative, di energia, di spiegamento di forze», nel quale, però, erano sorte le «condizioni giuridiche ordinate, industria, commercio, benessere delle classi borghesi, città come centri di spontanea attività industriale e di vita sempre più comoda», mentre «le invenzioni e le scoperte scientifiche» si univano con «le forme dell'arte». In questa eccezionale congiuntura storica, erano così "rinate" le grandi tradizioni filosofiche del pensiero classico (l'epicureismo, lo stoicismo, il panteismo, lo scetticismo e l'ateismo) che si erano presentate, per la prima volta, «all'aperta luce del giorno», nella storia dei giovani popoli romano-germanici. Lorenzo Valla, Erasmo, Machiavelli, Montaigne e Giusto Lipsio avevano così potuto manifestare, nelle loro opere, i fondamentali «atteggiamenti che l'uomo assume verso il problema della vita». Memore delle più celebri pagine del Burckhardt, anche il Dilthey scorgeva, infatti, nelle figure dei «tiranni» italiani del Rinascimento «un diabolico e affascinante barbaglio di ateismo e di epicureismo», e nei grandi signori e principi, come Lorenzo de' Medici e Federico da Montefeltro, un «nuovo tipo di libertà spirituale» che, nei secoli medievali, era stato impersonato solo da Federico II, la prima grande personalità emblematica di *Die Kultur.* Ma il suo interesse era piuttosto attratto dall'analisi degli «svariatissimi tipi morali» generati dall'esperienza culturale innovatrice di questi secoli: «il pio cattolico nelle sue varie forme sino a quella del gesuita», il «protestante», con la sua «fede indipendente», nelle varie «gradazioni» che giungevano «sino al deismo e alle sette», e, poi, «il filosofo» che «si affida alla ragione», l'«uomo di mondo» che accoglie e fa proprio l'«epicureismo», infine, «l'uomo sensista e ateo». Ognuno di questi «tipi» sviluppava, «con più potente energia», la tendenza «a riflettere sugli uomini e sulla legge morale, a penetrare se stesso, la propria società, le proprie norme». Nel corso di questo mutamento generale della vita storica, era così emersa una nuova e vasta letteratura filosofica volta a indagare la vita individuale e sociale, a scrutarne le espressioni più intime, le passioni, i caratteri e i "temperamenti", per stabilire «la grande verità dell'esistenza di una legge fondamentale del valore, secondo la quale questo può con le sue forze interne giungere a dominare le passioni».

Di questa scoperta il Dilthey tracciava le linee essenziali, lungo un itinerario che dal Petrarca e, poi, dall'epicureismo del Valla giungeva sino al «paganesimo» di Machiavelli (che considerava il mondo morale «sotto l'aspetto di un giuoco naturale di forze»), a Erasmo e a Montaigne, creatore di una «concezione dell'uomo autonomo che non ha bi-

sogno di dogmatica, teologia e metafisica». Non v'è dubbio che il Rinascimento, già considerato dal Burckhardt come il momento aurorale della libera affermazione dell'uomo, diventava adesso anche il momento iniziale e intensamente problematico della formazione filosofica della coscienza "moderna". Era, quindi, inevitabile che una simile analisi dovesse affrontare anche il tema ormai sempre ricorrente del nesso tra Rinascimento e Riforma, qui considerati come due diversi aspetti di un'unica lotta per la libertà intellettuale e il «dominio dello spirito», legati entrambi alla nascita della borghesia, al predominio della vita cittadina e alla nascita degli stati e delle "nazionalità". Certo, in Germania, questa lotta si era manifestata nello scontro aperto contro l'autorità e il dogmatismo della Chiesa e nel perseguimento di una religiosità intima e personale. Ma il Dilthey riconosceva che proprio l'Umanesimo aveva contribuito alla nascita della Riforma, diffondendo la convinzione che la divinità si è sempre manifestata in tutte le forme di religione e di vera filosofia e propagando un ideale etico fondato sul riconoscimento del valore essenziale della "personalità" individuale. Sebbene fosse, sotto molti aspetti, un uomo del passato, Lutero aveva ripreso e sviluppato quella stessa esigenza di libertà proposta dall'Umanesimo; e, in effetti, la Riforma, creando una «teologia critica», non solo aveva attuato le condizioni essenziali dell'«autonomia religiosa e morale della persona», ma posto insieme anche i fondamenti razionali di un «movimento scientifico autonomo», alle origini del sapere "moderno".

6. Ernst Cassirer e il suo concetto della "filosofia del Rinascimento"

L'importanza del "momento" filosofico del Rinascimento era stata così decisamente rivalutata; e pure nell'ambito di una storiografia della cultura fortemente connotata dalla particolare metodologia diltheyana, veniva già dato un notevole rilievo al "ritorno" delle dottrine etiche classiche. Del resto, un autore già ricordato, il Fiorentino, in una serie di studi, raccolti nel 1885 nel volume postumo *Il Risorgimento filosofico del Quattrocento*, aveva anch'egli insistito sul carattere "europeo" del rinnovamento filosofico quattrocentesco, sottolineando il nesso tra la speculazione filosofica e le vicende della storia religiosa e politica, bene esemplato da alcune personalità, come il Cusano ed Enea Silvio Piccolomini. La sua ricerca muoveva, appunto, dallo studio della filosofia del Cusano per studiarne, poi, gli sviluppi sino al Bruno e oltre e approdare ad alcuni temi centrali della riflessione leibniziana. Né gli era sfuggita l'importanza storica di Giorgio Gemisto Pletone, delle idee assai radicali da lui diffuse anche negli ambienti umanistici italiani e del suo contributo al ritorno in Occidente della tradizione platonica e neoplatonica.

Venti anni dopo, nel 1906, un altro filosofo tedesco, Ernst Cassirer (1874-1945), nel primo volume di *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit*, criticava, di nuovo, l'"immagine" burckhardtiana del Rinascimento, proprio perché il suo autore non aveva incluso nel suo grande affresco storiografico la nascita delle nuove concezioni filosofiche e scientifiche. E ne scorgeva la ragione nell'«energica» scelta di tracciare un netto confine tra il "nuovo" e il "vecchio", tra una «tradizione in fon-

do già morta» e le forze ed espressioni spirituali ed etiche proposte da una cultura fortemente originale. Ma da filosofo neokantiano, formatosi nella Scuola di Marburgo, era convinto che il «fuoco naturale», lo «spirito sostanziale del tempo» proprio dei secoli rinascimentali consistesse, invece, nello sviluppo, complesso ma sostanzialmente unitario, di una riflessione filosofica, in cui tutte le altre esperienze etiche, intellettuali e artistiche trovavano la loro compiuta connessione. Sicché riteneva che si dovesse «tentare di ricostruire, dall'"intero movimento" intellettuale di un'epoca il suo ideale teoretico» e, pertanto, riconoscere in tutta la storia della "nuova" filosofia un unico processo concluso nella formazione del «sistema moderno della conoscenza».

Ciò spiega perché il Cassirer concentrasse il suo interesse solo su alcune personalità e tendenze della cultura filosofica quattrocentesca e cinquecentesca suscettibili di essere incluse in un ben definito disegno storiografico: la formazione della «scienza esatta», come unificazione della realtà nelle «leggi ultime e costanti» della ragione matematica, e la consapevolezza dell'intelletto umano della sua «capacità di creare un cosmo unificato in virtù della propria percezione della realtà esteriore». Questo particolare "paradigma" storiografico era già del tutto definito sin dal 1906, quando il filosofo indicava in Niccolò Cusano «il fondatore e campione della filosofia moderna» che aveva riscoperto il valore e significato matematico della riflessione platonica, e, quindi, ricostruiva i momenti essenziali del nuovo "corso" della speculazione nel «conflitto dialettico» tra platonismo e aristotelismo (Ficino e Pico e, dall'altra parte, il Pomponazzi e lo Zabarella), nella dissoluzione della logica scolastica (Valla, Vives, Pietro Ramo, Zabarella e Mario Nizolio), nel «rinnovamento della concezione della natura e della storia», nel riemergere della tradizione dello scetticismo classico (Agrippa, Montaigne, Charron, Bodin, Sánchez), negli sviluppi critici e polemici di una «filosofia della natura» distruttrice delle cosmologie del passato (Paracelso, Telesio, Patrizi, Bruno, Campanella) e, infine, nella nascita della «scienza esatta» (Leonardo, Fracastoro, Keplero, Galileo). Non meraviglia che questa rigorosa prospettiva escludesse, a sua volta, taluni aspetti fondamentali della riflessione rinascimentale, come quelli costituiti dalle nuove dottrine etico-politiche, dalla meditazione sull'arte e sulla poesia, dal rinnovamento dei metodi di trasmissione e diffusione del sapere e dalle esperienze teologiche e religiose. Ed è stato pure rilevato dai suoi critici che il Cassirer accentuò oltre misura anche il significato di alcuni temi e problemi della filosofia rinascimentale, diversamente interpretati e valutati dalla storiografia più recente (si pensi, per esempio, al rapporto fra la tradizione aristotelica e la "rinascita" platonica), e finì col "forzare" entro una linea di sviluppo precostituita la complessità di un lungo dibattito intellettuale, sempre legato a circostanze e ragioni specifiche, degne di analisi particolari e approfondite.

Del resto, lo stesso filosofo, in altri studi posteriori, attenuò il rigore della sua interpretazione. A distanza di venti anni, in *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927), riaffermò, certo, che «ogni studio "tendente" a concepire la filosofia della Rinascenza come unità sistematica deve prendere come punto di partenza la filosofia di Niccolò Cusano [...] l'unica [...] che soddisfi alle richieste hegeliane», e «fornisca "un fuoco naturale", nel quale si concentrino i raggi delle specie più diverse», ri-

conoscendo in lui l'autore di una concezione della "totalità" del mondo, nella quale si raccoglievano tutti gli "elementi" teologici, filosofici, umanistici e matematici generatori di una nuova visione scientifica della realtà. Non si limitò, però, a indagare soltanto gli aspetti più tradizionali del pensiero filosofico e scientifico rinascimentale, perché, anche sotto l'influenza del Warburg e dei suoi collaboratori, dette notevole rilievo alla dialettica tra "libertà" e "necessità", affrontando così il tema sconcertante dalla vasta diffusione di dottrine astrologiche e di suggestioni magiche. D'altro canto, il suo particolare interesse per l'analisi del rapporto tra "soggetto" e "oggetto", lo indusse a riconoscere la profonda influenza della concezione ficiniana dell'"eros" e a meditare su talune idee filosofiche del Bruno, del Campanella e del Keplero destinate a una lunga fortuna. Poté così riconoscere che questa cultura filosofica aveva affermato, con grande energia, i valori fondamentali del potere creativo dell'uomo, della sua dignità e libertà, sviluppando, proprio per questo, i primi fondamenti di una teoria della conoscenza che considerava il «mondo dell'esperienza» come una creazione dello spirito umano, esplicata soprattutto dal sapere matematico. Ma non ignorò neppure che il Rinascimento era stato un evento della storia della cultura occidentale estremamente complesso e destinato ad agire in modo decisivo su tutte le forze fondamentali della cultura (società, Stato, religione, Chiesa, arte e scienza) sostituendo all'equilibrio tradizionale del mondo medievale un'idea dell'uomo e del mondo fondata sulla valorizzazione dell'"individuale" e del "particolare". Poi, in uno studio del 1943, raccolto in Italia nel volume di saggi tradotti, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, riconobbe che la vera originalità del Rinascimento consisteva, soprattutto, nelle straordinarie "energie" che la sua cultura aveva ridestato e dall'intensità con cui questa aveva agito in un mondo che stava rapidamente mutando.

7. Gentile, Croce e la storia della filosofia del Rinascimento

I lavori "rinascimentali" di Cassirer sono, in gran parte, contemporanei ai molti studi, indagini particolari e tentativi di vaste sintesi di un filosofo di formazione schiettamente idealista, ma dotato di una particolare sensibilità storiografica e di una sicura erudizione: Giovanni Gentile (1875-1944). Naturalmente, non è qui possibile seguire, nel suo sviluppo, la sua ricca produzione storiografica, dai primi studi giovanili alla *Storia della filosofia italiana sino al Valla* (1910-15), dal *Giordano Bruno nella storia della cultura* (1907) ai saggi su *Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento* (1918-20) e *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (1916), dalle indagini su *Galileo* (1917), *Leonardo* (1919) e *Campanella* (1924) ai contributi raccolti negli *Studi sul Rinascimento* (1923, 2ª ed. 1936). Non è dato ricostruire, nelle loro ragioni particolari, i mutamenti dei suoi metodi e impostazioni storiografici, dall'influenza originaria assai forte dello hegelismo di scuola spaventiana al crescente interesse per il nesso tra il rinnovamento culturale umanistico, la sua vocazione storica e filologica e la nascita della filosofia rinascimentale. Non a caso, proprio ne *Il carattere dell'Umanesimo e del Rinascimento*, il Gentile considerava l'Umanesimo come «la preparazione o [...] l'inizio del Rinascimento», ma anche come un

momento o atteggiamento dello "spirito" sempre volto verso il mondo umano e l'intensa affermazione della sua dignità e libertà. Il proposito che aveva ispirato gli umanisti era stato, in primo luogo, l'opposizione al sapere delle *scholae* medievali di una «nuova scienza» o, addirittura, di una «filosofia dei non filosofi», capace di scoprire un «nuovo mondo» che non era, certo, «l'antico più vecchio del medievale», bensì la «riscoperta» critica del passato, il senso storico e filologico della cultura, affidata «a una conoscenza [...] più vasta che mai si fosse posseduta dell'antico, dell'antica arte e dell'antico pensiero». Era questo il vero fondamento filosofico dell'Umanesimo, ossia di una cultura che non era «pagana né cristiana», perché mirava a una verità superiore e diversa da quella dominante dei vicini secoli "medievali", trovava la sua fede in un'«indomita e ingenua» certezza del potere umano nei confronti della natura e della storia e si riconosceva nella creazione artistica e nella libera attività estetica. Il filosofo, riprendendo, anche in questo caso, un tipico tema burckhardtiano, mentre dava un così forte rilievo alla coscienza storica e critica degli umanisti, non rinunziava a indicare nella dissoluzione delle antiche certezze talune ragioni della crisi etica e politica della società italiana cinquecentesca, così denunziata dagli intellettuali del Risorgimento. Ma lo interessava soprattutto la ricerca delle più profonde radici del «naturalismo» rinascimentale che aveva permesso il passaggio «dal concetto della realtà come realtà umana» a quello di una «realtà diversa concepita come natura», e, quindi, anche all'idea tipicamente umanistica dell'uomo «centro del mondo» e «sintesi dell'universo», già proposto dal Ficino, e alla superba affermazione pichiana dell'uomo come la sola creatura capace di autodeterminarsi e, perciò, l'unica, in tutta la natura, che possieda davvero una sua "storia". Per il Gentile, era questo il concetto da cui era derivata anche la rivendicazione bruniana del «valore della libertà e del lavoro onde l'uomo crea se stesso, il proprio destino e la civiltà», già operante anche nei frammenti e nelle «illuminazioni» filosofiche di Leonardo, prima di generare la nuova, rivoluzionaria metodologia del Galilei e la sua idea di una natura pensabile secondo i canoni matematici dell'intelletto umano. Sicché l'idea umanistica dell'uomo e del suo operare, in un mondo che, di giorno in giorno, perdeva le sue forme e i suoi confini consueti, era considerata, addirittura, il «principio filosofico» iniziale dell'«età moderna», in tutti i suoi aspetti estetici, religiosi, politici, filosofici e scientifici. Un tale principio non si trovava davvero nei testi degli ultimi scolastici e neppure negli scritti dei più tardi seguaci di Averroè o di Sigieri di Brabante; era invece sempre riconoscibile nell'opera e nella mente dei filologi umanisti, degli storici, dei poeti e degli artisti, non meno che nelle riflessioni dei teorici della politica, degli autori delle "poetiche" e degli scienziati rinascimentali già volti alla comprensione sperimentale della realtà e allo studio delle "divine matematiche".

Anche l'altro massimo teorico dello storicismo italiano, Benedetto Croce (1866-1952), nelle sue molteplici ricerche su pensatori ed eventi intellettuali dei secoli del Rinascimento, parlò di questa esperienza filosofica addirittura come di «un movimento religioso, religioso benché razionale» proprio perché è «la ragione [...] il principio eterno che regge, governa e conduce sempre più in alto la vita degli uomini». Certamente, ai suoi inizi, la civiltà umanistico-rinascimentale non aveva investito «la sfera che si suol consi-

derare specificamente religiosa»; ma, abbracciando con «la severa opera della ragione» tutti i problemi della vita e della storia umana, da quelli propriamente religiosi a quelli etici, politici, artistici, filosofici, aveva imposto le sue nuove forme a «quei concetti di valore che il Medioevo aveva riposto nella sola fede religiosa cristiana». Era nata così «la religione dei nuovi tempi, che aveva i suoi sacerdoti e i suoi martiri, la sua polemica e la sua apologetica, la sua intolleranza»; perché la critica era trascorsa «di negazione in negazione, fino a distruggere nonché la Chiesa cattolica, tutti i miti cristiani, la divinità di Gesù, la Trinità, l'immortalità dell'anima e via dicendo». Né il Croce considerava un dato meramente casuale che proprio gli intellettuali italiani passati alla Riforma fossero stati «tra i più spregiudicati e arditi novatori» del moto protestante e che da loro avesse ricevuto «impulso e alimento l'idea della religione naturale e quella che le era strettamente unita della tolleranza, prodromo della religione della ragione che doveva maturarsi più tardi».

Come si poteva, però, spiegare – si chiedeva il filosofo – la crisi morale e politica che aveva sempre sconcertato gli studiosi italiani del nostro Cinquecento? E perché questa nuova religione dell'uomo moderno, proprio nella sua terra di origine, era apparentemente precipitata nello scetticismo e nel cinismo, distruttori di ogni forma di coscienza "civile"? Coerente con i suoi principi storiografici e filosofici, il Croce indicava la vera ragione di questa crisi «in un arresto di svolgimento, nel sospeso approfondimento della razionalità a cui si era pervenuti, nel non aver largamente ricevuto [...] i motivi e le suggestioni provenienti dalla riforma religiosa di carattere evangelico e paolino». Ma l'«avviamento» causato dal Rinascimento italiano era così «logicamente necessario» che la civiltà europea l'«adottò» e lo «seguì». Lo dimostrava «la storia del secolo e mezzo dalla rivoluzione evangelica della prima metà del Cinquecento, al nuovo razionalismo della seconda metà del Seicento, quando la virtù, laboriosa nell'intimo e dirigente, fu sempre il principio razionale che il Rinascimento aveva affermato contro la trascendenza medievale». Anche il Croce riconosceva che «dalla metà del Cinquecento allo scorcio del Seicento» l'Italia non era stata «viva di alta vita spirituale» e che la repressione controriformista aveva snaturato la storia intellettuale di quel secolo. Ma, se pure «il filo principale si era spezzato», continuavano a esistere ancora «molti fili minori» che mantenevano la linea maestra della nuova storia. Proprio alla mentalità razionale, critica e storica del Rinascimento si erano, infatti, richiamati coloro che, come il Vico e il Giannone, avevano preparato, anche in Italia, la rinascita dei valori filosofici e liberamente religiosi già "ispirati" dalla "riforma" intellettuale umanistica.

8. La "rivolta" dei medievisti: l'"antirinascimento"

Basta quanto è detto per comprendere che, per più di mezzo secolo, il concetto storiografico del Rinascimento era stato e rimaneva ancora ormai il tema centrale di un dibattito che coinvolgeva tutta la storia della cultura filosofica, religiosa, politica e scientifica dell'Europa moderna. Ma fin dai primi decenni del Novecento e, in particolare, in

quelli che corsero *entre deux guerres*, si delineò una tendenza storiografica, particolarmente decisa e polemica, che mirava non solo a contestare la "modernità" del Rinascimento, ma a rivalutare la tradizione speculativa, dottrinale e religiosa dei secoli detti "medievali" o, comunque, a dare il più forte rilievo a quei molteplici motivi di "persistenza" e "continuità" contrastanti con la pretesa "frattura" radicalmente innovatrice o "rivoluzionaria" dei due secoli rinascimentali. È persino inutile rilevare che simili atteggiamenti, se, da un lato, traevano talvolta origine da evidenti ragioni ideologiche, confessionali o nazionalistiche, d'altro canto, erano connessi a un problema storiografico assai più rilevante, spesso dibattuto, soprattutto nel corso degli anni trenta: la "continuità" dei processi storici, la diversità cronologica dei loro cicli di breve o lungo periodo, il costante intrecciarsi di fenomeni "innovativi" e "tradizionali" soprattutto nel corso della storia sociale e di quella della cultura. Non solo: questi dibattiti trassero pure alimento dal notevole sviluppo degli studi medievistici che venivano tracciando un'immagine dei secoli "di mezzo" del tutto diversa da quella tracciata dalle polemiche umanistiche e divenute, poi, "luoghi comuni" della tradizione illuministica.

Si pensi soltanto alla notevole fortuna di un libro che conserva ancora un suo indubbio fascino: *Herfsttij der Middeleuwen* di Johan Huizinga (1872-1945), apparso nel 1919. In quest'opera, spesso paragonata al capolavoro del Burckhardt, il suo autore non tracciava soltanto uno splendido ritratto della civiltà "cavalleresca" borgognona del XV secolo, al "tramonto del Medioevo", ma sosteneva che anche «le qualità fondamentali dell'uomo del Rinascimento, il senso dell'onore e il desiderio» avevano le loro radici nel mondo medievale e in taluni "valori" cavallereschi. Certo, «immergendosi nell'antichità», gli umanisti avevano acquisito una sempre maggior coscienza del «carattere "storico" reale» di quella civiltà e scoperto, insieme, «ciò che ci separava da essi». Sarebbe stato, però, un grave errore credere che l'"ideale classico" rinascimentale avesse sostituito quello "cristiano e cavalleresco", ancora a lungo operante e vivente; così com'era difficile credere che il Rinascimento, in quanto epoca storica, fosse stato davvero un effettivo «antecedente» del mondo moderno. Come intese dimostrare, nel 1920, con uno studio sul problema storiografico del Rinascimento, e come ribadì dieci anni dopo, in *Renaissance und Realismus* (1930), lo Huizinga era infatti profondamente convinto che la «cesura» tra il Rinascimento e la "modernità" fosse stata assai più profonda di quella che lo aveva separato dal Medioevo, un "mondo" storico ancora presente e operante nei modi di pensare e di vivere degli stessi secoli considerati "umanistici".

Non v'è dubbio che gli argomenti recati sia dallo Huizinga, sia da altri studiosi della civiltà medievale concordi con la sua tesi, avessero un loro fondamento, soprattutto per quanto concerneva la sopravvivenza, ancora in pieno Rinascimento, di dottrine, esperienze religiose, credenze e miti già ritenuti tipicamente "medievali". Né si può negare che i "medievisti" avessero le loro buone ragioni, quando criticavano certi facili *loci communes* di antiche polemiche umanistiche (come le "tenebre scolastiche", i "secoli oscuri" e la "barbarie" medievale), accolti anche dalla storiografia illuministica ed ereditati anche da grandi storici ottocenteschi. Le ricerche di storici e filologi (come lo Haskins, il Curtius, il Silverstein, il Klibansky, il Gilson, il Padre Chenu, e, in tempi più recenti e

attuali, la D'Alverny, il Gregory, il Flasch e il De Libera) hanno ben dimostrato l'alto grado di raffinatezza intellettuale raggiunto dalla cultura letteraria e filosofica del Medioevo, la larga presenza dei classici letterari e filosofici, soprattutto a partire dall'XI secolo e, ancora, l'interesse vivissimo per le indagini naturalistiche proprie della grande cultura del XII e XIII secolo, la nascita di una pur acerba filologia e lo sviluppo di una dottrina logica il cui valore è ormai ben riconosciuto dai teorici e dagli studiosi di quella disciplina. Tutto ciò è vero: e sarebbe certamente inutile non accettare i risultati di ricerche della cui dignità storiografica è difficile discutere. Non si dovrà, però, neppure negare che la cosiddetta "rivolta dei medievisti" abbia generato anche molti equivoci, falsi problemi e arbitrarie deduzioni storiografiche di cui ci si dovrebbe liberare, una volta per tutte. Come ha scritto assai bene un grande storico dell'arte, André Chastel, «durante un quarto di secolo fu un gioco di erudizione restituire al Medioevo tutto quello che i dotti della generazione precedente gli avevano tolto per mostrare l'apparizione del Rinascimento». Invero, «la curiosità delle cose naturali, la passione umanistica, il senso della grandezza e dell'autonomia della persona», ossia i caratteri peculiari della *Renaissance selon Burckhardt*, furono puntualmente riconosciuti anche nelle culture medievali e nei loro protagonisti, tendenze o fenomeni dominanti. Né è stato difficile – lo ha ben notato Eugenio Garin – «scoprire che il Medioevo fu tutto dominato da uno sforzo progressivo e sempre più profondo di assimilazione dell'antichità, e ricco insieme di altissimi valori di civiltà...». Però da queste legittime rivendicazioni, la polemica trascorse ben più oltre; e non mancò chi, usando con estrema disinvoltura i concetti di "Rinascimento" e "Umanesimo", si affrettò a trasformare i "secoli di mezzo" in una continua serie di "umanesimi" e di "rinascimenti" e, addirittura, «di liberazioni e di reazioni, di trionfi di Roma classica e cristiana, e di paganesimo e naturalismo e bizantinismo empio ed iconoclasta». Così uno storico della letteratura italiana che pure aveva compiuto alcune pregevoli ricerche, Giuseppe Toffanin (1891-1980), poté ridurre semplicemente l'esperienza storica dell'unico vero umanesimo quattrocentesco a una reazione «della ragione-logos contro la ragione naturale che al secolo XIII, nell'ondata arabistico-semitica, s'era insediata in Occidente», sostituendo all'analisi storiografica un'interpretazione ideologica in accordo con i tempi. Ma, già prima, alcuni studiosi tedeschi, come, tra gli altri, Heinz Heimsoeth, Ludwig Woltmann e Carl Neumann, sfruttando le ricerche del Burdach (che, personalmente, era deciso avversario dei "germanomani"), avevano voluto sostenere il carattere autonomo della "tradizione tedesca", "riscoprire" nel Medioevo germanico gli stessi caratteri considerati dal Burckhardt come del tutto tipici della civiltà rinascimentale italiana, e riconoscere, addirittura, nell'opera di alcuni grandi artisti italiani del Rinascimento la presenza di un "senso nordico della realtà e della natura". Si tratta – com'è evidente – della riduzione della ricerca storica a strumento di particolari finalità ideologiche e politiche, come lo fu, del resto, la ripresa di certe polemiche antiumanistiche e antirinascimentali che ebbero, più tardi, una loro moda tra gli anni sessanta e settanta. Ma erano, però, non meno ispirate da pericolosi propositi nazionalistici le "revisioni" di quegli storici francesi – e tra essi anche un illustre maestro come Henri Chamard – che miravano a sottolineare la continuità tra *la veille France et la France moderne*, ridimensionando drasticamente l'influenza umanistica italiana o ricercando, addirittura, nella cultura trecentesca francese le prime radici del Rinascimento.

L'espressione più radicale delle rivendicazioni "medievistiche" fu forse raggiunta nel 1929 da *Medeltid och Renaissance*, il libro di Nils Johan Nordström (1891-1967), che respingeva esplicitamente il «carattere di riforma rivoluzionaria» attribuito dal Burckhardt al Rinascimento italiano. Lo studioso svedese negava che questa età fosse stata davvero «una vittoria sul Medioevo» o «un rinnovamento della vita civilizzata e dell'umanità grazie alla resurrezione della cultura classica». Al contrario, si trattava semplicemente di «un ramo fiorito sull'albero possente della cultura medievale», di una cultura i cui caratteri e presupposti erano tutti rintracciabili nella civiltà del XII e del XIII secolo «che abbracciava tutto l'Occidente e di cui la Francia era stata la più gloriosa artefice».

Pochi anni dopo, Jacques Boulenger (1879-1944), in un saggio del 1934, *Le vrai siècle de la Renaissance*, andava ancora oltre: la "Rinascita" era iniziata nel XII secolo e in terra di Francia; sicché non si doveva parlare di «un Medioevo delle lettere e delle arti», mai esistito, ma bensì di «una Rinascita diversamente scaglionata che comincia dall'anno 1100 o intorno ad esso», di cui occorreva riconoscere i caratteri e le tradizioni del tutto originali, alle origini di una civiltà che, nel Duecento, aveva raggiunto un culmine mai più toccato. Con assai maggiore misura e capacità di analisi, anche un grande storico della filosofia medievale, Étienne Gilson (1884-1978), nel suo libro su *Héloïse et Abélard* (1938), contrappose all'immagine burckhardtiana dell'"uomo del Rinascimento", campione dell'«indipendenza spirituale» e della «ribellione contro il principio di autorità» medievale, le «potenti personalità» dei due celebri amanti che non potevano davvero essere ridotti al *cliché* tradizionale di un'"umanità" ancora incapace di affermare la propria libertà e di porsi in lotta con i costumi e i poteri del loro tempo. Né, d'altro canto, alcuni tra i massimi rappresentanti della civiltà umanistica europea, si trattasse di Jacques Lefèvre d'Étaples, di Guillaume Budé o dello stesso Erasmo, avevano davvero qualcosa in comune con l'abusato schema storiografico della «laicizzazione intellettuale» o «secolarizzazione» delle nuove esperienze umane.

Il Gilson poteva così affermare che non esisteva «un'"essenza" del Medioevo e del Rinascimento»; e che, pertanto, non era lecito imporre una definizione unica di questi due concetti storiografici capace d'includere eventi, fenomeni e personalità tra loro profondamente diversi e addirittura contrastanti. Però, a conclusione di questo lucido e convincente ragionamento, non mancava d'indicare proprio nel XII secolo l'età in cui era iniziata la «scoperta dell'uomo e della natura», poi continuata dagli "umanistici" e ingiustamente considerata il compito storico «rivoluzionario» del Rinascimento.

Non meraviglia che, negli stessi anni e poi, ancora, nel decennio seguente (riprendendo anche temi già tenacemente proposti da un illustre pioniere della storia della scienza, Pierre Duhem, 1861-1916), altri studiosi, pure benemeriti per le loro ricerche, dal Sarton a Lynn Thorndike e ad Anneliese Maier, svalutassero l'apporto rinascimentale allo sviluppo delle scienze moderne e indicassero nella "fisica" scolastica del Duecento e del Trecento il vero inizio di una nuova problematica di cui Leonardo e Galileo sarebbero

stati i veri continuatori, in contrasto con la vocazione "letteraria" e "retorica" dell'Umanesimo. Più tardi, nell'immediato dopoguerra, Hyram Haydn, nel suo *The Counter-Renaissance* (1950), tentò, poi, di distinguere, nel tempo che corse tra l'incoronazione del Petrarca (1341) e la morte di Francis Bacon (1626), un «momento umanistico-rinascimentale», ancora sostanzialmente cristiano e fondato sul tradizionale «connubio di ragione e fede, di ragione e natura», e un «controrinascimento» di carattere «antintellettualistico, antimoralistico, antisintetico, antiautoritario», connesso con il primo avvento della «rivoluzione scientifica», portatrice del razionalismo empirista moderno. Ma non riuscì, certo, a rendere più chiara la conoscenza di un'età così complessa e innovativa, che rifugge dalle facili classificazioni e da schemi concettuali ancora più astratti e incerti di quelli posti in discussione dalla "rivolta dei medievisti".

9. Il Rinascimento nelle indagini e prospettive storiografiche dell'ultimo quarantennio

In ogni caso, simili conclusioni e ipotesi hanno avuto un certo successo, come dimostra il fatto che anche studiosi e filologi d'indubbio valore e d'indiscutibile competenza come il grande filosofo e storico della cultura rinascimentale Paul Oskar Kristeller (1905-1999) le abbiano accettate almeno in buona parte, dichiarando il loro attuale dissenso nei confronti delle interpretazioni "burckhardtiane", ormai del tutto "obsolete". Sono state, invece, a loro volta discusse e contestate da altri storici, tra i quali andrà soprattutto ricordato Federico Chabod (1901-1960). Nei suoi vari e assai importanti studi sul concetto e l'interpretazione del Rinascimento, stesi principalmente tra il 1932 e il 1942, e ora raccolti in *Scritti sul Rinascimento* (1967), egli affrontò decisamente il problema della "frattura" e, insieme, della "continuità" che caratterizza tutti i grandi processi storici. Analizzò, con grande finezza, quell'insistente «riabilitazione dell'età di mezzo», così preoccupata di dissolvere il «deserto» precedente alla "rinascita", "immaginato" dalla storiografia illuministica e romantica, ma, in realtà, intesa a trasformare *tout court* il Medioevo nell'età della «vera rinascita». Non negò, naturalmente, il valore di certe acquisizioni «positive» e di una revisione "critica" necessaria; ma mise in guardia dal «grosso e grossolano» errore di alcuni studiosi che avevano confuso «vita pratica e vita di pensiero, azione quotidiana degli uomini e consapevolezza raziocinante», ignorando così che «la novità essenziale del Rinascimento [...] consisteva nell'affermazione del valore autonomo, indipendente da premesse e fini metafisici, dell'opera d'arte, della politica e della storia».

Si tratta, come si vede, di una critica che, a mio parere, ha sgombrato l'ambito della ricerca storica sul Rinascimento da alcuni equivoci particolarmente pericolosi e suscettibili, addirittura, di ridurla a una perenne palestra di scontri ideologici e, persino, confessionali. E, in realtà, le molte e varie indagini che, durante la prima metà del Novecento, sono state dedicate a indagare il concetto di "Rinascimento", le sue origini e il suo significato e debito uso storiografico (e che impegnarono studiosi come Walter Goetz, Karl Brandi, Delio Cantimori, Georg Weise e, in tempi più recenti, Eugenio Garin,

Wallace Ferguson, Franco Simone, Myron P. Gilmore, Denys Hay, per citare solo i più importanti), quando non sono stati un discutibile sfoggio di erudizione ripetitiva, hanno permesso, alla fine, di far più luce almeno su alcuni punti essenziali ormai sufficientemente accertati. Tra questi i più interessanti sono, senza dubbio, l'origine schiettamente umanistica della stessa idea di *renascentia* e il nesso indiscutibile tra la "riforma" intellettuale che essa presupponeva e i grandi mutamenti successivi della cultura e della formazione intellettuale europea; il carattere storico, "filologico" e critico del sapere umanistico, creatore del nuovo rapporto con il "passato", tipico della modernità; l'estrema complessità e ricchezza delle esperienze filosofiche, artistiche, religiose, politiche e sociali dei secoli rinascimentali, irriducibili a qualsiasi facile schema storiografico o a classificazioni di comodo; la profonda e irreversibile trasformazione dei modi di pensare e di vivere che, fra il tardo Trecento e la fine del Cinquecento, provocò la crisi dell'antica *imago mundi*, la dissoluzione di valori tradizionali etici, politici e religiosi e l'esigenza di stabilire nuovi paradigmi di scoperta e ordinamento del sapere; la nascita di tipi e modelli di attività intellettuale, ormai estranei ai sistemi corporativi tardomedievali; l'affermazione, sempre più consapevole, della *libertas philosophandi* che, mentre respinge il criterio dell'unica o suprema *auctoritas*, accetta tutte le esperienze presenti e passate, sottoposte, però, alla costante verifica di una "critica" sempre più raffinata e radicale. Non sono state estranee a questa presa di coscienza anche le ricerche e indagini storiche che hanno così mutato il "disegno" dei due secoli del Rinascimento, riconoscendovi processi e fenomeni di vario "periodo" che si sono venuti intrecciando, nella complessità di vicende storiche particolarmente decisive per il futuro assetto della civiltà europea e, certo, non estranee anche alle origini e alla fortuna di una "riforma" culturale, destinata a estendersi a ogni aspetto e ambito del sapere.

Come indicava, sin dal 1947, Eugenio Garin – uno dei maggiori artefici del compiuto rinnovamento degli studi sulla cultura filosofica dei "secoli umanistici", finalmente indagata nella sua varia e complessa vicenda – il Rinascimento fu, infatti, un evento della cultura italiana e poi europea che occorre indagare al di fuori di ogni preconcetto o rigido "precetto" storiografico, analizzandone, con la massima concretezza possibile, tutte le diverse e, talvolta, contrastanti espressioni, ricostruendo i processi di formazione e trasmissione del sapere, la circolazione delle idee e degli *auctores*, gli ambienti intellettuali che li ricevevano, le reazioni che provocavano, la diffusione dei nuovi paradigmi del sapere e dei nuovi "modelli" etici, politici e religiosi. Lo ha dimostrato e lo dimostra la lunga indagine storiografica del Garin che non ha lasciato intentato alcuno degli ambiti della riflessione filosofica rinascimentale e ne ha rivelato la straordinaria molteplicità di tradizioni, tendenze e modelli intellettuali. E lo ha confermato e, talvolta, suggerito il lavoro di scavo e di ricerca che storici, filologi e filosofi hanno condotto e conducono da oltre mezzo secolo alla ricerca di ogni documento, "fonte" o testimonianza inedita di una civiltà che attende di essere ancora più compiutamente compresa. I sette volumi dell'*Iter Italicum*, raccolti dal Kristeller durante settant'anni di studio sono il prezioso esempio del vastissimo "territorio" su cui dovrà svolgersi l'opera esegetica di chi – senza pregiudizi di alcun genere – cercherà di voler comprendere cosa e come abbia pensato la

cultura dei secoli umanistici. Ecco perché, nel corso degli ultimi quarant'anni, la ricerca storica sul Rinascimento più che a discutere sul significato di un concetto di cui ormai conosciamo la lunga storia, ha mirato piuttosto ad ampliare, in modo concreto, le nostre conoscenze sulla civiltà umanistica, durante quei secoli, dal Quattrocento al maturo Settecento, nei quali fu l'ispiratrice e la guida della formazione dei ceti intellettuali europei, e a ricostruirne lo svolgimento e l'influenza in tutti i domini del sapere. Certo, come affermò il Cantimori (1901-1966), nella sua relazione al X Congresso internazionale di scienze storiche (1955), non si possono più concepire le "età" o "periodi" della memoria storica come «enti metafisici», dotati di «vita propria ed esclusiva» o come «una specie di monade leibniziana». È pure giusto e salutare l'ammonimento di Fernand Braudel (1902-1985) a «non giudicare il Rinascimento con gli occhi di oggi» e a considerare l'estrema diversità e complessità di tutti i processi storici che, nel corso di sei secoli, hanno generato l'attuale immagine dell'"uomo moderno". Ma lo stesso storico ha, tuttavia, riconosciuto che l'«acuta presa di coscienza delle molteplici possibilità dell'uomo» preparò, sia pure «a lunga scadenza [...] la strada a tutte le rivoluzioni della modernità». Ed è un dato di fatto altrettanto certo che la "riforma" intellettuale umanistica segnò l'inizio di una profonda trasformazione di tutte le maggiori culture europee e rese la sua età ben «distinguibile da quello che viene chiamato per comune consenso "Medioevo"». Chi studia le origini della civiltà moderna, in tutte le sue forme e manifestazioni, non può negare che l'idea di *renascentia*, usata da «umanisti e artisti [...] per designare l'azione da loro compiuta o che si prefiggevano di compiere», divenne una convinzione ben radicata, prima ancora di assumere il carattere di un mito storiografico che, del resto, rispecchiava la volontà di rinnovamento e il desiderio di conoscenza e di libera autonomia etica, propria di molte generazioni di uomini di cultura.

Ciò non significa, naturalmente, che la civiltà medievale non continuasse a sopravvivere in molti suoi aspetti e tradizioni, che le università e altre istituzioni religiose e laiche continuassero a trasmettere e a rielaborare le idee già ispiratrici della cultura filosofica scolastica, pur affrontando anche problemi etici e politici di grande rilevanza posti dal mutamento delle condizioni storiche e dalle nuove forme di vita civile. Non si vuol dire neppure che la "secolarizzazione" dei modi di pensare e degli atteggiamenti morali eliminasse le forti tensioni religiose di un'età che fu pure il tempo della Riforma e di conflitti confessionali violentissimi, ma anche della ricerca di nuove forme di tolleranza e di convivenza tra le fedi. Né l'interesse dominante per il mondo degli uomini, la sua storia e le sue forme etiche e politiche, implicò il disprezzo o la negazione della scienza della natura, o rese – come talvolta ancora si afferma – più difficile e contrastato l'avvento della "rivoluzione scientifica", operata da intellettuali che si erano tutti formati in scuole di netta impronta umanistica. Al contrario, il "ritorno" dei filosofi e degli scienziati antichi, il forte interesse per le discipline matematiche e per lo studio della natura furono eventi tipici della cultura rinascimentale che, d'altro canto, sviluppò nuove capacità critiche nell'elaborazione delle scienze storiche. Lo testimonia, del resto, il grande lavoro di ricerca compiuto da una disciplina nata nel corso dell'ultimo mezzo secolo, la "filologia umanistica", che ha rinnovato profondamente le nostre conoscenze, mostrando come,

nel corso di due secoli, mutasse la stessa memoria storica e si affinassero non solo i metodi d'intelligenza del passato, ma quelli di controllo e di critica del sapere presente. Soprattutto, e proprio nell'ambito delle dottrine filosofiche, lo conferma la straordinaria ricchezza di un dibattito che non si limitò soltanto a riproporre le dottrine degli antichi, ma ne riscoprì tutti i diversi "modelli" e "valori" irriducibili all'antico criterio dell'*auctoritas*, e recepì dalle tradizioni più radicali del pensiero classico il principio critico dell'*epoché* e della verifica sistematica di ogni "enunciato".

Il titolo di questo libro, *Il Rinascimento e le sue filosofie*, vuole essere, appunto, un invito a considerare, senza miti retorici, ma anche senza preconcetti e distorsioni ideologiche, la storia intellettuale assai complessa di due secoli, nei quali, tra crisi e conflitti di ogni genere, avvenne uno straordinario mutamento nell'esistenza e nella coscienza umane, e iniziò la vita del "mondo moderno" che, nonostante tutti i pronostici sul suo "tramonto", ancora continua. In questo senso, resta sempre valida l'intuizione fondamentale del Burckhardt che seppe riconoscere, nelle sue luci e nelle sue ombre, nei suoi più alti valori come nei principi di decadenza e disgregazione, le origini di una lunga stagione della civiltà dell'Occidente.

Cenni bibliografici

Per le indicazioni bibliografiche essenziali rinvio a C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1976[2].

2. Il contesto politico-sociale dei secoli XV e XVI

di Alberto Tenenti

Quando si considerano gli sviluppi della storia europea nei vari aspetti che essi assunsero fra il secolo XII e il XVI all'incirca, a buon diritto sembra di poter notare in primo luogo un processo progressivamente accelerato del loro ritmo, che peraltro continuò poi ad accrescersi nei secoli successivi. La situazione generale della fase precedente, quella che si situa fra le invasioni barbariche e le crociate, non era stata certo di immobilità ma i mutamenti tanto culturali quanto sociali o religiosi vi erano indubbiamente risultati più lenti. Si può anzi dire che allora la vita collettiva era andata soprattutto alla ricerca della stabilità, se non dell'equilibrio, e che se ne era elaborato un congruo o almeno accettabile contesto, dal dominio del sapere e del credere a quello dell'agire oltre che della vita quotidiana. La sfera del contingente e quella dell'eterno tendevano a star di fronte l'una all'altra, bilanciandosi in vari modi e in diverse forme, entro una visione globale del creato sostanzialmente armonica e provvidenziale.

Lo spettacolo che ha offerto l'epoca successiva si è fatto a mano a mano differente: certi fattori si accentuarono e con il loro impulso furono all'origine di squilibri che, dapprima incipienti, si fecero sempre più palesi e critici. Non si trattò tanto della ricerca magari inconsapevole di nuove armonie o diverse congruenze. Si aprì invece una corsa al mutamento e all'espansione, che venne ben presto considerata come un progresso ma che di fatto portò all'instaurarsi di contrasti sempre più forti in ogni campo e condusse a imboccare vie sempre meno praticabili se non addirittura senza uscita. Il peso specifico della sfera dell'eterno si andò via via assottigliando nella civiltà europea a profitto di tutto un insieme di fattori contingenti contraddittori, scomposti o almeno dirompenti.

Infatti quell'insieme di processi che possono essere considerati all'origine del mondo moderno ha poi condotto a un non ben definibile postmoderno, in cui i retaggi delle tradizioni navigano come dei relitti in balia di correnti incontrollabili. I secoli XV e XVI erano ancora ben lontani da simile approdo, ma da vari e non secondari punti di vista segnarono l'inizio di una svolta vera e propria. In quella temperie l'unità religiosa dell'Occidente venne a rompersi e d'altro canto i suoi popoli si proiettarono – cosa sino ad allora in pratica neppur pensabile – verso gli altri continenti iniziando il processo dell'unitarietà degli scambi a scala planetaria. Sempre fra Quattrocento e Cinquecento, mentre appunto alcune marine solcavano ormai tutti gli oceani, vennero a trovarsi rivoluzionate le tecniche della guerra, imprimendo un nuovo corso ai rinnovati e sempre più vasti conflitti. In qualche modo al centro di questi sviluppi creatori di scompensi vennero a trovarsi alcune organizzazioni statali, che già in precedenza erano venute a delinearsi e che ora fecero di tutto per far ridondare a loro profitto le conseguenze o i frutti dei mutamenti intervenuti o in corso.

Per quanto sommarie possano essere simili constatazioni – che si dovrà cercare ora di integrare e di articolare – non sembra dubbio che difficilmente si possano apprezzare la fisionomia e il significato dei secoli XV e XVI, se non situandoli all'interno della lunga traiettoria che l'Europa ha seguito dall'alto Medioevo a oggi. D'altra parte quel periodo si palesò così ricco e così caratteristico di per sé che è giocoforza accordargli la maggior parte della nostra attenzione (e non solo perché esso costituisce il nostro preciso assunto). Essenziale rimane nondimeno il fatto che, in forme e misure più intense di ogni altro, proprio in quel periodo si vennero a condensare e intrecciare le linfe del passato e le energie del futuro, all'interno di un presente dinamico e sotto certi aspetti vorticoso.

A ben guardare lo storico allora non saprebbe quasi a quale scala attenersi: se a quella degli eventi che incalzavano, a quella delle congiunture che s'incrociavano o della lunga durata – che travalica ovviamente i limiti cronologici del Quattrocento e del Cinquecento. Quasi per forza di cose e in considerazione delle dimensioni editoriali stesse a cui ci si deve attenere, ci si attesterà in prevalenza sulla scala congiunturale, del resto la sola in grado di recepire contemporaneamente le ricadute della lunga durata e l'impatto dei più puntuali avvenimenti. Questo significa appunto che si punterà l'obiettivo sui fenomeni che più specificamente innervarono i secoli XV e XVI, senza dimenticare quanto fu loro di volta in volta e magari episodicamente più peculiare e nemmeno le tendenze di portata più ampia nel tempo, che li sovrastarono. Solo così si potrà rispondere nel modo meno insoddisfacente all'impegno di analizzare e presentare il contesto politico-sociale di quell'età caratterizzata insieme da forme di continuità e da impulsi ed energie rivolti a produrre delle divaricazioni.

Per quanto possa parere pressoché superfluo, si segnalerà metodologicamente il pericolo dal quale occorre guardarsi, forse nell'esame di simile periodo maggiormente che in quello di altri, e cioè di assumere e presupporre che le realtà del Quattrocento e del Cinquecento abbiano costituito una sorta di insieme ben definito e una compagine di assetti a sé stanti. È più che implicito in quanto si è appena accennato che si trattò di una fase tutt'altro che statica, di un'era in cui regnò e s'impose il movimento, anche se in direzioni indefinite, incerte o magari utopiche. Senza dubbio, nello stesso tempo certe strutture continuarono a permanere apparentemente immutate, altre evolvettero in maniera lenta, altre ancora manifestarono il deliberato intento di frenare il cambiamento e addirittura di ripristinare illusoriamente quanto si supponeva essere esistito in precedenza come positivo. In quest'epoca in cui la nozione di verità traballò, in cui si passò dalla visione geocentrica a quella eliocentrica o addirittura della infinità dei mondi, ci si aggrappò – sia pur in modi ormai dissonanti – alle credenze e alle culture antiche come a quelle ritenute più autentiche, provocando inconsciamente, o almeno preparando, l'esplosione dell'universo mentale tradizionale e puntando verso nuove vagheggiate certezze.

Poiché di contesto è questione, si hanno da rievocare innanzitutto le realtà storiche e per così dire le trame che risultavano allora senz'altro tangibili, prima di farne presenti le alterazioni e le nuove emergenze. Senza alcun dubbio, questa sorta di tessuti connettivi si ravvisa in tutto un insieme di costumi e di comportamenti, che riguardano quella che definiamo oggi vita quotidiana.

Quest'ultima comprensiva e comoda nozione è probabilmente la meno elaborata sul piano concettuale e su quello storiografico, tanto che il suo stesso impiego è metodologicamente rischioso. Si intenderà ora per vita quotidiana in particolare il sistema dei nessi che tenevano insieme la compagine sociale, che ne assicuravano lo svolgersi e ne connotarono la fisionomia senza peraltro costituire regolarmente delle remore al suo sviluppo. È assai probabilmente questo uno dei modi più pertinenti per fornire appunto al termine di contesto storico un suo concreto contenuto. Intesa in questa maniera la vita quotidiana rappresenta il vasto sostrato di base che sottende quelli che più correntemente vengono identificati come gli aspetti più rilevanti della storia di questo periodo: le ambizioni e i conflitti degli stati, le lacerazioni religiose e l'ampliamento planetario degli orizzonti sia geografici che mentali o politico-economici. Senza alcun dubbio la vita quotidiana non li promosse direttamente, ma seppe recepirli e accompagnarli, dimostrando una notevole elasticità e una duttilità superiore a quella del passato anche recente. In altri termini, la compagine sociale si palesò nel Quattrocento e nel Cinquecento capace di sopportare strappi e di impegnarsi in mutamenti, assicurando una svolta nell'insieme organica tra quello che si è soliti definire Medioevo e l'età successiva.

Concepita la vita collettiva in questi termini, è assai difficile non guardare innanzitutto al panorama offerto dai variegati rapporti tra i vari ceti. Questo termine generico va riportato alla situazione europea dei secoli XV e XVI, al fine di enuclearne la sua pertinente accezione. Ciò che subito colpisce è la sia pur relativa loro dinamicità o almeno la loro attitudine a configurarsi in forme rinnovate. Va certo ricordato innanzitutto che in questa fase l'assetto sociale non mutò sostanzialmente e che dall'inizio alla fine ci si trovò in presenza di sfere abbastanza definite: il mondo contadino e pastorale, quello dei mestieri, dei mercanti e della piccola borghesia e quelli infine della nobiltà e del clero. Si può aggiungere inoltre che simile articolazione fu concepita e recepita tuttora come naturale e ovvia, corrispondente cioè a una suddivisione pacificamente accettata e non sottoposta a contestazione. Le generazioni quattro-cinquecentesche, anche quando insorsero conflitti fra alcuni ceti, non immaginarono mai il sovvertimento e neppure la modifica del loro ordine gerarchico. Nella debole misura in cui poterono insorgere fenomeni simili a lotte di classe, si trattò di rivendicazioni puntuali, o magari istituzionali ma sempre all'interno di un sistema che non veniva messo in discussione. Questo rimase vero persino nell'unico e quindi eccezionale caso in cui l'autorità di un sovrano fu denunciata come illegittima e rifiutata: quando cioè le Province Unite sino ad allora suddite di Filippo II dichiararono formalmente decaduta la sua giurisdizione (agosto 1581).

Malgrado i sommovimenti e le ribellioni, la struttura della società non mutò quindi globalmente rispetto alla sua tradizionale articolazione. Nondimeno non solo vi furono da un lato rivolte e dall'altro tensioni fra i ceti: quello che maggiormente contò fu lo slittamento che si verificò nei vari settori sociali dell'insieme europeo. In alcune zone infatti, in particolare nella parte centro-orientale del continente, la condizione dei contadini subì un notevole degrado al punto che in certe aree ci si avvicinò al ripristino della servitù della gleba. Quand'anche non si giunse a questo livello di stretto condizionamento a obblighi di costrizione personale oltre che economica, in altre aree dei paesi occidentali ci si avviò verso una accentuazione delle prestazioni dei rustici a profitto dei loro padroni.

Questo ha indotto vari studiosi a ricorrere al termine di "rifeudalizzazione" per caratterizzare questi vari aspetti. Da un lato esso intenderebbe denotare qualche analogia con fenomeni precedenti, propri dei secoli intorno al Mille. Se pur lontanamente potrebbero esser ravvisate tali similitudini, l'uso dei concetti si rivela del tutto improprio, innanzitutto perché la pretesa "feudalità" quattro-cinquecentesca risultò di profilo e di contenuto del tutto differenti da quelli del periodo altomedievale. Una qualche corrispondenza con questi ultimi si verificò nei domini ottomani dei Balcani con il radicamento fin dal secolo XV dell'istituto socio-militare del *timar* nonché nella Russia di Ivan IV (1533-1584) con l'istituzione per certi versi simile dell'*opričnina*. Anche in Slovacchia, in Ungheria e in Transilvania le prestazioni dei contadini, che si erano progressivamente trasformate in tributi in denaro o in natura da corrispondere ai signori o ai prelati, vennero ripristinate in giornate lavorative. In queste regioni il completo dominio della terra si traduceva altresì, per i latifondisti, in importanti esenzioni daziarie e in franchigie commerciali concesse loro dai sovrani.

Su di un piano più generale si può affermare che con la parziale e tardiva eccezione della Spagna, all'interno del continente e rispetto al periodo precedente, si accentuò il divario fra i paesi dell'Ovest e quelli dell'Europa orientale. Nei secoli XIII e XIV infatti il rapporto di complementarità economica fra le due zone era stato assai più equilibrato, mentre ora il divario si fece più netto anche sul piano politico-sociale. Le stesse borghesie dei paesi centrorientali – e ancor più quelle balcaniche, quasi inesistenti – conobbero non solo una battuta di arresto ma un vero e proprio riflusso, destinato ad avere prolungate conseguenze. L'accentuarsi di tale squilibrio non fu dovuto solo alle vicende politiche dei territori sottoposti agli ottomani, allo zar o agli Asburgo ma ancor più all'eccezionale sviluppo economico che ridondò a beneficio soprattutto dei paesi atlantici ma non intaccò sostanzialmente la prosperità degli stati della penisola italiana e in maniera limitata la Castiglia e l'Aragona.

In queste zone, malgrado il dislivello fra lo sviluppo dei singoli paesi, non si può infatti dire che i ceti urbani, mercantili e borghesi, abbiano accusato un declino rispetto alle fortune delle nobiltà. La questione è complessa in quanto i rapporti fra quei ceti si modificarono, in particolare per la tendenza all'assimilazione all'aristocrazia che si verificò in seno a molte borghesie, soprattutto in Italia e in Francia. Questo fenomeno di aristocratizzazione si manifestò in modo di gran lunga minore e quasi nullo nei due paesi che vennero a situarsi al vertice dello sviluppo economico e cioè l'Inghilterra e i Paesi Bassi (questi ultimi da identificare nella seconda metà del Cinquecento più propriamente con le Province Unite e soprattutto con l'Olanda). Per quanto sia nell'Europa orientale che

in quella occidentale le nobiltà partecipassero assai più di prima ai commerci e agli affari, grazie anche a una più attenta e oculata gestione delle loro terre e alla disponibilità che ne derivava dei loro prodotti, le redini delle imprese economiche – locali, regionali ma soprattutto internazionali – rimasero sostanzialmente nelle mani del ceto borghese. Fanno particolare eccezione, in apparenza, vari patriziati urbani – dal genovese al veneziano, al raguseo ecc. – ma da secoli essi, pur appartenendo all'aristocrazia e detenendo anche il potere politico nelle rispettive città stato, costituivano di fatto delle comunità mercantili e imprenditoriali.

In altri termini i ceti urbani rimasero i protagonisti degli affari finanziari, bancari e commerciali, ormai non solo a raggio europeo ma intercontinentale a partire dalla seconda metà del Quattrocento. In misura lenta ma sempre più cospicua in quasi tutti i paesi dell'Occidente e persino in quelli balcanici le comunità ebraiche vennero a partecipare a questa sfera di attività, entro la quale ebbero assai largo diritto di cittadinanza e libertà di movimento. Tanto fra i membri del ceto borghese dei vari stati che fra i nobili e i prelati del continente regnò un alto grado di sociabilità e cioè di reciproca considerazione, di scambio di favori e onori e di larga solidarietà. Il solo e pur notevole freno a simili comportamenti venne all'incirca dopo il 1550 – e in misura in genere sfumata – dalla divaricazione confessionale fra ambienti protestanti e ambienti cattolici. A titolo di esempio si può citare il caso di un centro relativamente secondario come Ancona, ove a quella data negoziavano e s'incontravano fiamminghi e turchi, armeni e veneziani, dalmati e francesi, oltre a genti provenienti dalle più varie regioni d'Italia. Fin dal Quattrocento e a maggior ragione, lo stesso fenomeno di attiva coesistenza si poteva osservare da Messina a Bruges e Anversa, da Siviglia a Norimberga e Londra, da Barcellona a Venezia e poi a Livorno.

Questa sorta di integrazione europea a scala almeno occidentale, propria innanzitutto degli ambienti mercantili ma anche di quello nobiliare (ed ecclesiastico sin verso la metà del Cinquecento), non stupisce affatto che si sia riflessa nella sfera che, a difetto di un termine più specifico o pertinente, si può chiamare della cultura. Va osservato in merito che tanto sul piano degli scambi sociali che di quelli economici le frontiere fra gli stati costituivano delle barriere assai labili, anche per lo spessore poco consistente dei nazionalismi. Mentre il ceto contadino e dei piccoli mestieri locali continuava giocoforza a essere caratterizzato in genere dall'immobilità, alla vasta circolazione degli operatori economici, dei nobili e dei prelati corrispose quella dei più svariati portatori di conoscenze, di tecniche o di arti.

Si può parlare anche su questo piano di nessi che intercorsero all'interno di una società che da un lato si atteneva assai strettamente alla specializzazione corporativa ma nella quale l'attività di ognuno si intersecava in maniera fitta e quotidiana con quella di molti altri. Come il mercante non era in genere affatto concentrato su di un unico prodotto o tipo di prodotto ma ne commerciava un'ampia gamma, così il costruttore, per esempio, era pressoché insieme lapicida e ingegnere, proto e architetto come capocantiere. Il principe e il prelato, alla medesima stregua dell'agiato borghese o del patrizio,

facevano contemporaneamente appello al miniatore come al cavallaro, al falconiere e al pittore, al mezzadro e al fornitore di arazzi ecc. Alla verticalità gerarchica corrispondeva cioè un'ampia orizzontalità di contatti umani e professionali, soprattutto nelle zone occidentali del continente. Le città costituivano dei veri e propri crogiuoli in cui era arduo – al di là delle peculiari competenze di ciascuno assai sovente ormai multiple – distinguere tra la sfera religiosa e quella ludica, fra il campo artistico e quello economico.

Si ha pressoché l'imbarazzo della scelta nell'assegnare il primo posto a questo o a quell'ambiente all'interno di simile fenomeno. Si menzioneranno dapprima le corti, che costituivano peraltro uno dei punti di riferimento e di attrazione dei più diversi tipi di intellettuali e di artisti. Esse erano molto numerose, giacché non si riducevano a quelle delle città capitali, tanto più che anche quelle dei principi maggiori rimanevano in larga misura itineranti, gravitando ciascuna contemporaneamente su varie città e su diversi castelli. Ancor più notevole nondimeno era il fatto che la corte era una forma sociale diffusa e non un ambiente riservato ai sovrani. Tutta una schiera di principi minori, di alti prelati e di grandi nobili, persino alcune famiglie borghesi di notevole spicco, avevano un seguito fisso, un insieme di persone al proprio servizio per assolvere incombenze non solo materiali ma militari, diplomatiche, economiche o culturali. Tutte queste "corti" rappresentavano luoghi d'incontro e di scambio, sedi – magari intermittenti o provvisorie – di spettacoli, di concerti, di discussioni ad alto livello come di molteplici svaghi.

È assai arduo raccogliere sotto un unico termine appropriato le manifestazioni quanto mai frequenti che nelle città e nelle corti, come nei palazzi di famiglia o nelle ville di campagna, costellavano la vita quotidiana delle collettività di ogni dimensione. Grandi letterati e filosofi vi si trovavano a loro agio e vi partecipavano senza remore, come a maggior ragione accadeva per gli architetti e ogni sorta di artisti. Il religioso vi si mescolava al profano, l'aristocratico e l'intellettuale al popolano, il latino alle lingue volgari. Si trattava comunque di rapporti di tipo e natura largamente diversi dalla maggior parte di quelli odierni. Oggi un'ampia gamma di spettacoli si riduce non solo alla dimensione visiva, ma anche quando è auditiva e musicale è in genere distante dalla sua fonte, mediata da schermi e apparecchi artificiali. Nei secoli XV e XVI – come del resto era stata già prima e sarà a lungo poi – non solo la scena era sotto gli occhi di tutti e i suoni erano percepiti in modo diretto, ma gli spettatori divenivano anche per questo dei veri e propri partecipanti e a loro modo in buona parte degli attori.

Le cosiddette manifestazioni culturali, che nei tempi odierni si è stati portati a suddividere in generi e a realizzare in ambienti specifici (il teatro chiuso, lo stadio, la piazza ecc.), risultavano quindi molto più corali e globalizzanti, malgrado la diversità delle iniziative. V'era insomma un contesto comprensivo, che approssimativamente si potrebbe definire della "festa", divaricantesi a sua volta nelle forme più varie ma gravitanti in larga parte sull'ambito cittadino o di corte. V'erano da un lato tante reiterate occasioni deputate per queste forme "ludiche" di vita collettiva: le ricorrenze religiose, le cerimonie e le celebrazioni a carattere più profano e magari d'ispirazione politica, i solenni ingressi di personalità principesche o ecclesiastiche, le fiere, le giostre e persino le esecuzioni capitali. Dall'altro va ricordato che il calendario era costellato di queste ricorrenze lun-

go tutto l'arco dell'anno. Oltre a quelle abituali anche oggi, ve n'era un numero altrettanto alto al di fuori delle domeniche. Alla fine del Quattrocento se ne annoveravano per esempio un centinaio a Firenze e a Siena, una novantina a Vicenza. Pur variando alquanto da una zona all'altra, si trattava in genere di proporzioni che appaiono retrospettivamente del tutto elevate.

Ovviamente queste manifestazioni erano lungi dall'essere puramente ludiche, proprio perché i nessi fra i vari aspetti e le differenti sfere della società erano ben più stretti di ora. Non solo il sacro si sposava strettamente al profano, il culturale all'ideologico, l'economico all'artistico, ma le iniziative di una "compagnia" aristocratica, di una grande confraternita, di un cospicuo personaggio o del governo coinvolgevano tutto l'insieme della comunità. In questo contesto non erano affatto assenti le forme della cultura considerata più elitaria. Così gli archi di trionfo di ispirazione antica erano abituali nelle sfilate, in particolare in quelle organizzate per l'ingresso dei principi e delle maggiori autorità. Anche nelle ricorrenze che oggi definiremmo folcloristiche o popolari, come la festa annuale della città di Anversa, erano frequenti i carri o le invenzioni ispirantisi ai soggetti mitologici pagani mutuati dalla cultura dei dotti.

Andrebbe senza dubbio sottolineato che in tutti gli ambienti dell'Europa occidentale, e non meno in quelli italiani, in questa sfera delle manifestazioni collettive si poteva ravvisare l'efficace presenza della cultura cavalleresca. Tale fattore potrebbe essere considerato come un'ulteriore conferma e un innegabile riflesso del processo di aristocratizzazione di cui si è già fatto cenno. D'altra parte esso, insieme alle emergenze mitologiche e paganeggianti appena ricordate, va interpretato a buon diritto nel senso della sempre più ampia laicizzazione della cultura. Di quest'ultimo fenomeno si faceva progressivamente eco altresì la produzione tipografica, che di per sé rappresentò l'innovazione tecnica di maggior rilievo nel campo degli scambi culturali. Fra Quattrocento e Cinquecento l'universo della stampa assunse proporzioni sempre più ragguardevoli, tanto che la produzione di libri e di incisioni divenne rilevante anche dal punto di vista economico e di mercato, oltre a dar vita a un nuovo tipo di creazione artistica. Anche su questo piano va rilevato che la stampa caratterizzò l'Occidente europeo, dall'area germanica a quella iberica e da quella francese a quella italiana, mentre nei secoli XV e XVI rimase largamente assente dall'Europa orientale e balcanica.

Questa società in cui le manifestazioni culturali più varie erano davvero abituali e pressoché quotidiane a ogni livello, in cui esse si integravano con la vita di quasi ogni ceto e in particolare di tutti quelli urbani, possedeva altresì una serie di istituzioni e di centri in cui il sapere si organizzava e si concentrava, per esserne a sua volta diffuso e come ridistribuito. Ci si riferisce alle università come a un buon numero di fondazioni di collegi di élite. Nacque pure una gamma di iniziative che andavano dai cenacoli più esclusivi – spesso organizzati come accademie – a diversi tipi di scuole e anche di gangli operativi particolari (come quelli che sovente si vennero a creare nell'ambito di alcune case editrici, da Alcalà a Venezia, da Lione a Basilea e ad Anversa).

Che la circolazione della creatività fosse divenuta ancor più intensa lo testimonia largamente la sfera delle arti che ebbero in questo periodo il loro principale epicentro e

luogo di irradiamento nella parte centro-settentrionale della penisola italiana. È ben vero che durante tutto il Quattrocento e il Cinquecento le Fiandre rimasero uno dei poli dell'inventività artistica occidentale, soprattutto nel campo della pittura ma anche dell'architettura. Ciò non toglie che fra il secolo XV e il XVI il predominio passò dalla parte italiana, anche per i più stretti rapporti che si vennero a stabilire nei primi decenni cinquecenteschi fra l'Italia da un lato e la Spagna, la Francia, l'Impero germanico dall'altro. Nel corso del Quattrocento l'attiva influenza degli ambienti artistici fiamminghi toccava da un lato i centri baltici della Hansa, dall'altro la penisola iberica e persino l'Italia meridionale dominata dagli aragonesi. Intorno al 1500 si verificò una sorta di inversione e, se gli influssi dell'arte italiana non arrivarono al Baltico e assai limitatamente anche nell'area germanica, essi non tardarono a raggiungere la Francia dapprima, poi le stesse Fiandre e la Spagna.

Le creazioni rinascimentali italiane del Quattrocento e ancor più del Cinquecento furono assai nettamente elitarie e fuori della penisola penetrarono soprattutto negli ambienti di corte. All'interno dell'Italia centro-settentrionale tuttavia esse incontrarono un successo così ampio che penetrarono in buona misura non solo negli ambienti ecclesiastici ma anche in quelli della borghesia medio-alta e dei ceti artigianali. Questo significa che lo stile di quelle opere non s'impose soltanto nell'architettura di prestigio e nella pittura più raffinata ma anche in quella popolare, nella sfera edilizia civile e militare, nell'urbanistica nonché nella produzione delle maioliche, delle ceramiche, delle armature e così via. Il predominio fiammingo nell'area occidentale europea resistette invece nella sfera musicale pressoché sino agli ultimi decenni del secolo XVI.

Non sarebbe giustificato omettere il richiamo alle numerose forme dello sviluppo delle conoscenze tecnologiche e del sapere che si può globalmente definire scientifico. In parecchi casi coloro che avevano un campo principale di competenza si distinguevano in settori assai diversi. Non occorre citare le ben note figure di uomini "universali" – di cui costituiscono degli esempi Leon Battista Alberti e Leonardo da Vinci – in quanto simile disponibilità intellettuale e operativa degli ingegni costituì un fenomeno abbastanza caratteristico del Quattrocento e del Cinquecento. Si può agevolmente comprendere che un buon oratore e buon conoscitore di quella lingua comune ch'era ancora il latino esercitasse insieme le professioni di ecclesiastico, di ambasciatore o di alto funzionario. Ma non era fuor del comune che uno scienziato dell'anatomia come Andrea Vesalio fosse anche un dotto umanista, che Aldo Manuzio fosse filologo oltre che abile tipografo-editore o un Vettor Fausto grande letterato e insieme provetto ingegnere navale. Senza alcun dubbio allora il sapere costituiva un dominio ancor assai largamente padroneggiabile in vari campi da singoli individui, anche perché il contatto con l'insieme del patrimonio classico stimolava a procurarsi varie competenze, dalla matematica alla filosofia e alla medicina. Così un comandante navale come il patrizio veneziano Cristoforo Da Canal si diede non solo alla redazione di dialoghi sulla milizia marittima ma anche a quella di un trattato di fisiognomonia.

Va rilevato a questo proposito che, in particolare fra i ceti superiori delle città dell'Italia centro-settentrionale, si era venuta formando una vera e propria mentalità che si

potrebbe definire funzionale. Mentre nelle altre comunità europee le varie mansioni socio-politico-economico-culturali rimanevano abbastanza rigidamente dissociate, soprattutto nelle città stato – tipico prodotto peninsulare dei secoli XV e XVI – la disponibilità e la capacità a esercitarne alternativamente varie si era venuta diffondendo e imponendo. Era per così dire insito in quei motori urbani che i cittadini di un certo livello partecipassero alle varie sfere della vita pubblica oltre a dedicarsi ai loro affari privati. Divenne allora per così dire normale in quegli ambienti non solo che un medico fosse anche filosofo e un letterato ambasciatore o uomo politico, ma che a seconda delle occorrenze espletasse mansioni di carattere militare, giudiziario o artistico. Il miglior esempio in merito è offerto probabilmente dall'aristocrazia veneziana, nelle cui file ciascun membro era formato per esercitare alternativamente attività economiche e diplomatiche, navali e amministrative nei più diversi settori. Alla base di simile poliedricità stava evidentemente un addestramento sostanzialmente culturale, che forniva – dalla famiglia alla scuola e alle prime esperienze giovanili – un valido tirocinio per intere schiere di personalità polivalenti.

Sui vari fenomeni di cui si è fatto cenno sinora si sarebbe dovuto insistere magari più a lungo, allo scopo di articolarli e illustrarli in modo più adeguato. Abbiamo lasciato come da parte una sfera che non fu affatto secondaria e che in vario modo influenzò le società e le culture, come da queste ultime venne a sua volta nutrita e innervata: quella della strutturazione politico-istituzionale e della guerra. Tale sfera risultò infatti intimamente connessa alle altre e certo non solo nelle città stato italiane di cui si è appena fatto cenno. Il Quattrocento e il Cinquecento furono senza dubbio caratterizzati nell'intera Europa da un processo di laborioso e anche tumultuoso assestamento politico-territoriale al quale non poté rimanere estraneo pressoché alcun settore della vita collettiva.

I due aspetti che possono venir considerati predominanti furono da un lato la ben conosciuta formazione o il consolidamento degli stati e dall'altra la rivolta confessionale e la divaricazione che ne seguì nella parte centro-occidentale del continente. Il primo aspetto riguardò l'Europa intera, dalla penisola iberica alla Russia, ma anche il secondo toccò un'amplissima area dalle isole britanniche alla zona ottomana dei Balcani, attraverso lo spazio francese e germanico. Cronologicamente e anche strutturalmente nondimeno ci si deve soffermare dapprima sull'insieme degli assestamenti politico-territoriali (che in un caso almeno approdarono all'emergere di un nuovo organismo statale).

Prima di richiamare l'evolversi della situazione europea su tale determinante piano è necessario far presente che a configurarla in questa temperie intervenne l'espandersi su di una cospicua parte del continente di una potenza asiatica: l'Impero ottomano. Esso non venne a occupare progressivamente soltanto tutta la Grecia, la Bulgaria, l'Albania, la Serbia e la Bosnia ma anche larghe parti della Romania e dell'Ungheria oltre che della Russia meridionale. Conta ancor di più un duplice fatto: che sin dai primi del Cinquecento l'autorità dell'Impero ottomano si estese a tutta l'Africa settentrionale, con la quale l'Europa aveva mantenuto fino al secolo XV rapporti assai intensi, che vennero ora largamente meno. Sia nel Mediterraneo sia conquistando a mano a mano territori euro-

pei, l'Impero ottomano non perseguiva unicamente una politica di espansione ma conduceva una guerra santa contro la cristianità considerata come terra d'infedeli. Il gioco complesso che la presenza turca venne a instaurare in tal modo si tradusse soprattutto nel Cinquecento non solo in rinnovati tentativi di riscossa da parte di diverse potenze cattoliche ma nella rottura dello schieramento di queste ultime. Una di esse infatti, la Francia, antepose le sue ambizioni e i suoi interessi alla solidarietà religiosa e sin dalla prima metà del secolo XVI stabilì un'intesa operativa – navale oltre che politica – con il sultano di Costantinopoli.

In questo modo l'Impero ottomano divenne uno dei fattori precipui e ineliminabili del panorama europeo, che peraltro nel corso del secolo XV si era inalveato in assetti territoriali propri. Dopo un conflitto secolare concluso intorno al 1450 – detto appunto Guerra dei cento anni – la Francia e l'Inghilterra si consacrarono nella seconda metà del Quattrocento a ricostituire le proprie forze e a riorganizzarsi. La prima, in particolare per l'abile e tenace azione del suo sovrano Luigi XI (1461-1483), giunse a recuperare la Borgogna che se ne era staccata nel secolo precedente, mentre il suo successore Carlo VIII riunì alla sua corona la Provenza e la Bretagna. L'Inghilterra attraversò invece un trentennio di dure lotte intestine, che nondimeno approdò nel 1485 all'ascesa della casata dei Tudor, i quali ne seppero assicurare la crescente prosperità. Negli stessi decenni si era venuta a modificare notevolmente la situazione iberica, per l'unione dinastica dei due regni di Castiglia e d'Aragona. Pur senza fondersi rapidamente, essi vennero a formare la potenza spagnola, la cui prima impresa di rilievo fu quella di eliminare l'ultima notevole traccia di presenza musulmana: il Regno di Granada (1492).

Assai più di quelle dell'area scandinava, marginale e di scarso peso specifico rispetto alla vita politico-economica e culturale del continente, fino a tutto il Cinquecento risultarono rilevanti le vicende polacche. Costituitosi nel 1386 lo Stato degli Jagelloni, questi promossero lo sviluppo politico-territoriale oltre che culturale della Polonia, in particolare nei riguardi della presenza germanica sulle rive del Baltico. Anche l'Ungheria conobbe un periodo di notevole affermazione nel corso del secolo XV. Tuttavia la sua posizione di avamposto di fronte agli ottomani le risultò fatale, perché la loro avanzata sottomise la maggior parte del paese mentre il rimanente veniva inglobato nei possessi asburgici.

Il fatto più rilevante della situazione centro-occidentale europea fu ancora una volta inizialmente dinastico. Per i legami di parentela che erano stati contratti fra la casa di Castiglia e quella degli Asburgo, il giovane principe Carlo, legittimo discendente di ambedue, divenne a breve distanza re di Spagna (1516) e imperatore di Germania (1519). La figura di Carlo V dominò la scena europea per un quarantennio, durante il quale insorse il movimento protestante in terra tedesca e divampò la lotta di predominio soprattutto nella penisola italiana fra di lui e gli antagonisti re di Francia. Quest'ultima accampava precise rivendicazioni sul possesso del Regno di Napoli e del Ducato di Milano: ma trovò dapprima in Ferdinando il Cattolico re di Spagna e poi in Carlo V degli avversari vincenti. Le operazioni belliche fra i due schieramenti contendenti si protrassero in Italia per oltre mezzo secolo (1500-1557).

Nel corso del Quattrocento la penisola italiana si era configurata in un sistema di stati e staterelli che andavano dai ducati di Savoia e di Milano, dai marchesati di Mantova e Ferrara e dalla Repubblica di Venezia a quelle di Genova e di Firenze fino allo Stato pontificio e al Regno di Napoli. Altre formazioni di più o meno breve durata permanevano o erano sorte soprattutto nell'Italia centrale, dal Ducato di Urbino alle repubbliche di Siena e di Lucca, dalla signoria dei Malatesta a Rimini a quella dei Bentivoglio a Bologna. Malgrado i numerosi conflitti che avevano punteggiato i rapporti fra tali stati, la situazione d'insieme nel corso del Quattrocento era di stallo e soltanto la Repubblica di Venezia sembrava potersi atteggiare a potenza egemone. Le ambizioni della dinastia francese e le risposte ispano-imperiali intervennero a sconvolgere l'instabile tranquillità italiana a partire dal 1494. La contesa ebbe nella penisola il suo principale campo di battaglia, tanto più che non vi trovò pressoché alcuna reazione militare unitaria e valida e che essa rappresentava uno scacchiere strategico per il predominio europeo. Dall'Italia infatti si potevano trarre ingenti risorse economico-finanziarie, oltre che navali, mentre il Ducato di Milano in particolare appariva alla Francia una piattaforma di dominio e per l'Impero costituiva il perno fra i possessi mediterranei e quelli germanici.

Pressoché tutti gli stati italiani fecero direttamente le spese degli sconvolgimenti che ne derivarono e parecchi centri importanti subirono duri assedi o addirittura saccheggi (da Genova e Brescia a Roma, Firenze e Siena). La geografia politica peninsulare ne uscì assai modificata, mentre in particolare il sacco di Roma (1527) provocò un importante esodo di artisti, architetti o letterati. Mentre gli spagnoli rinforzarono la loro presenza nel Regno di Napoli, riducendolo a vicereame iberico, essi subentrarono definitivamente nel possesso del Ducato di Milano a partire dal 1525. La Repubblica di Genova, che aveva tenuto il partito della Francia, per l'azione di Andrea Doria si spostò bruscamente nel campo di Carlo V (1528) e da allora collaborò strettamente con la Spagna sul piano navale e finanziario. L'intervento delle milizie spagnole mise fine anche alla Repubblica di Firenze, che divenne dal 1530 un ducato mediceo, capace di assorbire a sua volta la filofrancese Repubblica di Siena (1555). Mentre il Ducato di Savoia costituì per decenni la base delle operazioni militari francesi nella penisola, solo la Repubblica di Venezia uscì senza molti danni da simile tormenta, che lasciò pressoché illeso lo Stato pontificio (per il rispetto dei contendenti forestieri nei riguardi del suo territorio, prima e dopo il sacco di Roma).

Non meno di quella italiana risultò sconvolta nel corso del Cinquecento la situazione europea, caratterizzata da una sempre più stretta interdipendenza tra i suoi vari stati. Senza dubbio l'unificazione delle forze iberiche e germaniche sotto Carlo V d'Asburgo provocò lungo tutta la prima metà del secolo la controffensiva della Francia, che non tollerava di esser quasi circondata da ogni parte dei suoi domini. Malgrado la robustezza del proprio Stato e l'abbondanza delle sue risorse finanziarie come militari, alla monarchia gallica non arrise affatto il successo. Sostanzialmente poco utili, almeno in modo diretto, risultarono per essa l'alleanza ottomana e persino l'intesa con i principi protestanti di Germania avversari di Carlo V. Quando poi il trattato di Cateau-Cambrésis (1559) ebbe segnato una prima conclusione del lungo conflitto sanzionando la supre-

mazia della Spagna in Italia, si aprì per la Francia un quarantennio di lotte politico-religiose interne che ne tarparono fortemente l'azione internazionale oltre a turbarne in modo grave la vita politico-sociale.

Ma la peste confessionale aveva ormai infettato molti paesi d'Europa, provocandovi sempre notevoli anche se dissimili conseguenze. L'Occidente si trovò diviso a poco a poco in due schieramenti, più compatto quello cattolico ma insidioso e talora vincente quello protestante. Le potenze fedeli a Roma perdettero l'Inghilterra, ove Enrico VIII proclamò un'indipendente Chiesa anglicana sin dal 1534, i paesi scandinavi e un certo numero di principati tedeschi. La riforma protestante penetrò del tutto marginalmente nella penisola iberica e in quella italiana, pilastri del fronte cattolico. Fra di esse e il Nord protestante si radicò vigorosamente ma instabilmente in una zona intermedia che si estendeva dalla Francia e dalla Svizzera ai paesi germanici, austriaci e ungheresi. Dopo acute tensioni e anche conflitti armati, lo scontro fra cattolici e protestanti si placò in Germania con la tregua di Augusta (1555). Anche nei Cantoni svizzeri la situazione si stabilizzò, mentre in Francia si dovette attendere sin verso la fine del secolo e l'avvento al trono di Enrico di Borbone per raggiungere di nuovo una stabilità politica interna e una almeno provvisoria coesistenza pacifica sul piano religioso.

Al momento della sua abdicazione (1558) Carlo V spartì i suoi vasti domini fra i suoi due figli, attribuendo la corona imperiale e i possessi germanici al minore, Ferdinando, mentre Filippo ereditò con la Spagna i territori italiani e dei Paesi Bassi, oltre alle già estese colonie dell'America centro-meridionale. Difensore intransigente della confessione cattolica, Filippo II mal tollerò l'adesione al calvinismo e ad altre sette protestanti dei suoi sudditi dei Paesi Bassi. Non esitò quindi ad avviarsi sulla strada della repressione dell'eresia anche in quelle regioni, malgrado la distanza di esse dalle sue basi spagnole e italiane. Per quanto il territorio e anche la popolazione dei Paesi Bassi fossero di limitata entità, si trattava di un'area oltremodo prospera e provvista di una marina estremamente sviluppata. Non appena l'intervento armato di Filippo II vi si fece minaccioso, delle milizie terrestri e soprattutto delle flotte si organizzarono contro le forze del monarca, né mancò l'appoggio esterno della Francia e dell'Inghilterra ostili al sovrano spagnolo. La lotta si protrasse per decenni, ma il monarca non riuscì ad avere il sopravvento. Già nei primissimi anni del secolo XVII il nuovo Stato che si era costituito – quello delle sette Province Unite delle Fiandre settentrionali – veniva ufficialmente riconosciuto. Sul piano internazionale si trattava addirittura di una grande potenza, soprattutto marittima ed economica ma ormai anche militare.

Così la Repubblica delle Province Unite venne ad aggiungersi a quelle elvetica e veneziana, in un'Europa a larga maggioranza monarchica. Nondimeno non furono tanto le dinastie – che anzi mutarono in vari paesi in questo periodo – ma i corrispondenti stati a rafforzarsi e strutturarsi notevolmente nel corso del Quattrocento e del Cinquecento. Schiere di intellettuali, burocrati, finanzieri, condottieri, oltre ad aristocratici e a prelati, ne furono i principali sostegni, nello stesso tempo beneficiari e servitori. Gli stati costituivano infatti come delle grandi imprese collettive politico-sociali, che facevano bensì capo al sovrano ma funzionavano solo grazie al supporto dei quadri che li reggevano,

altrettanto nobili che borghesi. Ogni tipo di funzionario – termine peraltro prematuro – s'investiva in genere nel servizio del monarca o di una repubblica non senza un preciso tornaconto personale o familiare, economico e sociale.

Senza dubbio l'attaccamento al capo di ciascuna dinastia e alla sua casata costituiva un tessuto connettivo di questa adesione dei membri delle élite: ma lo Stato era ancora di fatto una sorta di organizzazione patrimoniale e solo la principale struttura della vita collettiva. Di fronte a esso stavano innanzitutto le varie chiese, provviste di loro specifiche competenze e tribunali, oltre a tutta una serie di giurisdizioni locali, e anche regionali o nazionali, che conservavano un largo ambito di autonome funzioni. Non si può ravvisare quindi nella formazione degli stati moderni – come si suol dire – l'esclusivo asse portante della storia europea dei secoli XV e XVI sia perché si trattò di un processo largamente iniziato sin dai secoli XIII e XIV, ma soprattutto in quanto simile visuale si applicherebbe parzialmente solo all'area centro-occidentale del continente. In altri termini simile interpretazione costituirebbe solo un filo conduttore largamente retrospettivo e in buona misura inadeguato, anche perché la fisionomia degli stati di *Ancien Régime* – a cominciare da quelli quattro-cinquecenteschi – fu assai nettamente diversa da quella che essi assunsero soprattutto dopo la prima metà dell'Ottocento. Di fronte a tale semplificazione sta il groviglio delle varie strutture pubbliche e collettive che continuò a caratterizzare l'Europa in particolare prima del 1600. Oggettivamente fino a questa data non si poteva nemmeno parlare di quello che apparve poi come il fenomeno dell'assolutismo, benché le burocrazie centrali si fossero irrobustite e avessero proliferato in varia misura da un paese all'altro. I particolarismi di ogni sorta e natura avevano ancora nel periodo quattro-cinquecentesco un peso specifico maggiore nel loro insieme delle strutture governative, qua ancora in gestazione e là ben affermate ma relativamente gracili.

3. Gli inizi di nuove esperienze e professioni intellettuali

di Paolo Viti

1. La nuova città

Fra gli inizi di nuove esperienze intellettuali alle soglie dell'Umanesimo, risalta particolarmente la diversa valutazione che – rispetto al passato – viene fatta, in generale, della propria città, e, più estesamente, della propria patria. Esempio essenziale ne offre, in ordine di tempo, colui che può ritenersi l'iniziatore del movimento umanistico, Francesco Petrarca (1304-1374), se prendiamo in considerazione due sue composizioni poetiche che, a distanza di meno di dieci anni l'una dall'altra, danno dell'Italia una visione del tutto opposta. La prima è la famosa canzone *Italia mia, ben che 'l parlar sia indarno*,[1] che risale agli anni 1344-45, quando presso Parma si combatteva una guerra feroce fra Obizzo d'Este e Filippino Gonzaga con la partecipazione di quasi tutti i signori dell'alta Italia, schieratisi con l'uno o con l'altro contendente. Una guerra fratricida, come tante di allora: e quindi ecco le «piaghe mortali», che il Petrarca vede nel «bel corpo» d'Italia, ecco le «lagrime del popol doloroso», le devastazioni delle «belle contrade», le crudeli offese delle «pellegrine spade».

La seconda è il celebre *Saluto all'Italia* ispirato al Petrarca dalla splendida, ma fantasiosa, visione della terra italiana, la patria, dall'alto del Monginevro nel suo ritorno definitivo in Italia, nel maggio del 1353. Ed ecco ora un canto nuovo, un'Italia nuova, dove tutto è splendido, tutto è armonioso: una terra «cara Deo», «tuta bonis», «formosior omni», «auro opulenta virisque»:

> Salve, cara Deo tellus sanctissima, salve
> tellus tuta bonis, tellus metuenda superbis,
> tellus nobilibus multum generosior oris,
> fertilior cunctis, terra formosior omni,
> cincta mari gemino, famoso splendida monte,
> armorum legumque eadem veneranda sacrarum
> Pyeridumque domus auroque opulenta virisque,
> cuius ad eximios ars et natura favores
> incubuere simul mundoque dedere magistram.
> Ad te nunc cupide post tempora longa revertor
> incola perpetuus: tu diversoria vite
> grata dabis fesse, tu quantam pallida tandem

membra tegant prestabis humum. Te letus ab alto
Italiam video frondentis colle Gebenne.
Nubila post tergum remanent; ferit ora serenus
spiritus et blandis assurgens motibus aer
excipit. Agnosco patriam gaudensque saluto:
Salve, pulchra parens, terrarum gloria, salve.[2]

Questa serena visione, così lontana da un concreto ritratto dell'Italia del Trecento,[3] così armoniosa e suasiva nella sua dimensione retorica, non resta un'espressione isolata della lirica del Petrarca, ma dal Petrarca sembra effondersi nella cultura di quanti da lui prendono esempio in quegli anni e in quelli immediatamente successivi. Ma ciò non vuol certo dire che coloro i quali si impegnano nella sfera intellettuale ignorino la realtà che li circonda, considerando anche la coincidenza che, in non pochi casi e in non poche parti d'Italia, chi opera nelle lettere è ugualmente attivo nell'elaborazione della politica cittadina, e che il «colloquio» con i libri si accompagna spesso al «colloquio» con interlocutori diplomatici e politici per affermare le ragioni della propria comunità e del proprio Stato.

Sotto questo aspetto sono esemplari le testimonianze fiorentine di Coluccio Salutati – che alla morte del Petrarca, nel 1374, diviene di fatto il massimo esponente del movimento umanistico, e l'anno dopo, cancelliere della Repubblica di Firenze – e di Leonardo Bruni, egli pure, a sua volta, erede del Salutati in quella carica.[4] In uno stesso momento, cioè nel 1403, dopo la conclusione della drammatica guerra con Gian Galeazzo Visconti, che aveva messo a forte rischio la sopravvivenza della Repubblica di Firenze come Stato e città politicamente sovrani, il Salutati e il Bruni intervengono con due brevi opere distinte – alle quali potrebbero essere aggiunti vari altri scritti, soprattutto lettere diplomatiche, coeve del Salutati e posteriori del Bruni – nel celebrare il primato della loro città, Firenze appunto. Così il Salutati, rivolgendosi al cancelliere milanese Antonio Loschi, nella *Invectiva in Antonium Luschum*, dopo aver contrapposto i guasti del regime tirannico milanese ai vantaggi di quello libero e repubblicano di Firenze, glorifica la sua città come «fiore d'Italia» e come esempio di vita serena e armoniosa:

> Non credam Antonium Luschum meum, qui Florentiam vidit, nec aliquem alium, quisquis fuerit, sit florentinam videri urbem istam, esse vere florem et electissimam Italiae portionem, nisi prorsus desipiat, negaturum. Quaenam urbs, non in Italia solum, sed in universo terrarum orbe, est moenibus tutior, superbior palatiis, ornatior templis, formosior aedificiis, quae porticu clarior, platea speciosior, viarum amplitudine laetior, quae populo maior, gloriosior civibus, inaexhaustior divitiis, cultior agris; quae gratior situ, salubrior caelo, mundior caeno; quae puteis crebrior, aquis suavior, operosior artibus, admirabilior omnibus; quaenam aedificatior villis, potentior oppidis, municipibus numerosior, agricolis abundantior; quae civitas portu carens tot invehit, tot emittit? Ubi mercatura maior, varietate rerum copiosior, ingeniisque subtilioribus excitatior? Ubinam viri clariores? Et, ut infinitos omittam quos recensere taedium foret, rebus gestis insignes, armis strenuos, potentes iustis dominationibus et famosos? Ubi Dantes? Ubi Petrarca? Ubi Boccaccius?[5]

E il Bruni, nella *Laudatio florentine urbis*, con enfasi ancora maggiore, esalta – e lo farà pure poco più tardi in un passo dei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* – Firenze e la sua bellezza strutturale, che non ha uguali nel mondo.[6] Il lungo ed enfatico panegirico della città – che non è vista solo nella sua struttura di «urbs», ma anche, e soprattutto, nella sua stessa vita di «civitas», cioè come una «communitas civium», un «populus»[7] – contiene spunti diversi di incondizionata ammirazione, modellati su fonti classiche eterogenee (ma non solo classiche stando ai passi di Vegezio ripresi e riproposti alla lettera da san Tommaso nel *De regimine principum*[8]), ma resi ugualmente solenni da un appassionato fervore intellettuale e propagandistico che esalta la posizione geografica, l'intraprendenza degli abitanti, la ricchezza del territorio, la magnificenza delle costruzioni: il tutto introdotto dalla seguente considerazione:

> Sic, cum hec prestantissima et ornatissima urbs omnem admirationem de se conceptam, simul atque visa est, continuo expellat in contrariumque mentes hominum reformet, necesse est infinitam quandam vim magnificentie, ornamentorum opulentie in se habere. Quid enim aliud dici potest in tam manifesta mutatione mentis, sententiarum, opinionum, quam esse tantam huius urbis amplitudinem ac maiestatem quantam nec lingue narrantium significare poterant nec mentes audientium concipere? Nam laudant illam quidem laudabunturque semper omnes; nullus tamen inventus est cui, cum eam cerneret, non multo preclarior quam audiens sibi finxerat videretur. Itaque non vereor equidem quin permulti sint qui me temeritatis audacieque condemnent, qui eiusmodi rem fuerim aggressus. Sed neque ego poteram tam inclitam urbem aspiciens non admirari neque admirans laudes eius reticere.[9]

L'esempio panegiristico del Bruni, che – come si è detto – sarà particolarmente attento a esaltare il fondamentale principio della *communitas civium*, e perciò fortemente nuovo rispetto alle *laudes civitatum* della pur ricca tradizione medievale,[10] è comunque frutto di un'indubbia esercitazione retorica e di un'altrettanto evidente intenzione propagandistica che vede come del tutto perfetta la città celebrata. E così verrà ripreso da altri scrittori e trasferito in altri contesti storici e geografici, sicché ogni città, di fatto, avrà lodatori variamente interessati, che la proclameranno superiore a ogni altra. Basterà ricordare Milano con la celebrazione di Pier Candido Decembrio, che adatta alle nuove circostanze lo schema e le formule tutte fiorentine del Bruni,[11] e soprattutto Roma, alla cui descrizione, in particolare, si dedicheranno nel corso del Quattrocento autori come Poggio Bracciolini, Giovanni Tortelli, Flavio Biondo, Pomponio Leto, tutti entusiasti e ammirati nel recuperare e nell'offrire una splendida immagine della città antica.[12]

Sono, pure questi, elementi portanti nella qualificazione degli inizi della cultura umanistica che apre un secolo di profonde innovazioni. Ma ciò non significa che elementi del genere non fossero intellettualmente posseduti o spiritualmente vissuti dalle generazioni precedenti: di certo però ora vengono inseriti in una riflessione globale che – partendo dall'interesse per la descrizione, per la storia, per la celebrazione del luogo in cui si è nati o in cui si vive – pone in evidenza il decisivo apporto dell'intelligenza dell'uomo, artefice della propria esistenza, fatto a immagine e somiglianza di Dio, e quindi capace

di conseguire la perfezione anche nell'ambito della dimora terrena:[13] e, di conseguenza, questa dimora arricchita di valori e degnamente riconosciuta su tutte le altre.

Entro tali termini ha origine – proprio in questa rinnovata visione della città e degli ideali dei suoi abitanti – l'avvio di un'altra esperienza intellettuale dell'Umanesimo: quella dell'esaltazione dell'impegno civile, inteso come dovere primario soprattutto per chi dedica le sue energie allo studio e alla riflessione intellettuale. E appunto dall'esempio dei classici – ora frutto di un approccio più dinamico rispetto al passato, che si vuole superare – si trae motivo di applicazione di queste nuove idee sulla condotta del cittadino. Cicerone è, indubbiamente, l'autore che meglio di ogni altro offre una vastissima gamma di riflessioni sul significato della politica, etimologicamente intesa come forma di vita sociale all'interno di una città.[14] In essa appaiono primari i valori della libertà e della giustizia, termini antichi ma fortemente reinterpretati proprio per questa più diretta partecipazione dei cittadini alla vita dello Stato. Una partecipazione che non è certo una mera trasposizione di teorie classiche, ma il frutto più appariscente di un processo di evoluzione della società degli ultimi decenni del Trecento, pienamente raffigurata, nel campo letterario, da un'opera sotto vari motivi del tutto esemplare: il *Decameron* di Giovanni Boccaccio, espressione di una società in movimento, vivace in interessi mercantili e borghesi, desiderosa di dimostrare la propria capacità imprenditoriale e intellettuale, caratterizzata da aspirazioni municipalistiche politiche ed estetiche, partecipe del sentimento religioso ma pure di attrattive laiche e di esperienze avventurose e passionali.[15]

Nelle città anteriori non erano certo mancati singoli cittadini che nella personale condotta avevano dato esempi del più alto e completo impegno civile. Basterebbe, fra tutti, rievocare la figura di Dante sotto diversi aspetti: da quello culturale a quello di uomo politico e di soldato. Ma tornando al Petrarca come iniziatore di una nuova età, converrà citare la lettera da lui inviata all'amico Marco Portonario, che voleva ritirarsi in un monastero, spiegandogli le ragioni di un impegno nella vita civile, pur avendo egli stesso scritto, oltre al *Secretum* (espressione del suo dissidio spirituale e del suo disagio per ciò che lo circondava), un'opera di esaltazione dell'*otium* letterario come il *De vita solitaria*, in cui, fra l'altro, è sostenuta l'opportunità di evitare le molestie del tempo fuggendo dalla città per rifugiarsi verso luoghi ameni dove bellezza e spiritualità potevano incontrarsi.[16] Ecco, dunque, in sintesi, l'esortazione al Portonario:

> Non impossibilem tibi legem statuo; qua te ire iubeo, trita est via. Quam multi viri clarissimi magna cum gloria per rei publice tempestates ad heremitici portus silentium pervenerunt; quam multi etiam, procul inde iactis anchoris, navigationem vite presentis felicissime compleverunt! [...] Tu igitur ne desperes, quasi devium et, ut Pithagorici vocant, levum iter ingressus sis, aut quasi tuorum cura civium quam geris, divine quam petis gratie sit adversa; perge, age, ne titubes, ne subsistas, neu saluti tue desis.[17]

Pur teorizzandolo, paradossalmente, il Petrarca non aveva portato alle estreme conseguenze questo ritiro dal mondo – poco dopo ribadito ancora di più nel *De otio religioso*, celebrazione della vita religiosa[18] –, anche se più volte lo aveva cercato. Forse non

aveva potuto non prendere atto che la vita che si svolgeva nelle città – e lui stesso aveva vissuto nella città dei papi e in altre città sedi di potenti – era di fatto quella decisiva per una concreta organizzazione dell'esistenza sociale e civile dell'umanità.

Ed è ancora nella Firenze di Coluccio Salutati, erede intellettuale del Petrarca, che trovano forte concretizzazione alcuni degli atteggiamenti del Petrarca in rapporto all'inserimento sempre più profondo nella realtà cittadina. E non solo perché il Salutati fu – come si è detto – cancelliere della Repubblica fiorentina – e quindi profondamente immedesimato nelle scelte ideologiche e pratiche della sua città – ma anche, e soprattutto, perché (e certo non poco dato il ruolo sociale che rivestiva) convinto dell'ineluttabile collegamento che l'uomo doveva avere con la città, teatro della vita del mondo, piccolo e grande che sia il perimetro delle sue mura, e nonostante che, personalmente, tenesse, presso i monaci amici del monastero di Santa Maria degli Angioli, una cella riservata per ritirarsi in essa ogni volta che i clamori del mondo glielo consigliassero.[19] Ma comunque in una lettera del 17 novembre 1377 all'amico veronese Gaspare Squaro de' Broaspini, pur rimpiangendo il poco tempo a disposizione per gli studi, il Salutati sottolinea il valore del suo impegno e afferma di fronteggiare gli affari civili con un indiscutibile compiacimento:

> Me siquidem hec inclita civitas, flos Tuscie, speculum Italie et, iudicio meo, illius gloriose multum emula Septicollis, a qua descendens pro antiqua tante parentis vestigia graditur foris arma ferendo pro salute Italie et libertate cunctorum, tenet gratissimo quamvis continuo tamen occupatum negocio, ut, cum non cuiusvis civitatis more ad finitimos tantum cogar tanti populi sensa depromere, sed ad reges et cunctos mundi principes super occurrentibus quotidie litteras ordinare, michi privati dictaminis commoditas subtrahatur. Et fateor aliquando tanto ardore ad quieta studia et voluntarias litteras meum animum recovari, quod minor michi videatur tanti officii gloria, insuavior utilitas, et rerum multarum varietas, que solet placere, displiceat. Tu autem in extremo Italie angulo, in veneta civitate Verona, quoad plebis oculos ocians, sed, ut arbitror, perpetuo negocio litteratoque detineris. [...] Vulgum quidem fugiens, apud quem nil pene nisi vitiosum devitandumque videas, maxima fugis irritamina vitiorum, et quanto minus cum turba delirante moraris, tanto magis in honestatis arcem te colligis et virtutum.[20]

Anni dopo, scrivendo, il 23 aprile 1398, a Pellegrino Zambeccari, lo stesso Salutati così richiamava l'amico alla ricerca della «via della perfezione»:

> Noli credere, mi Peregrine, quod fugere turbam, vitare blandarum rerum aspectum, concludere se in claustro vel in eremo separari perfectionis sit via. In te est quod operi tuo nomen perfectionis imponit [...]. Si hec extraria [mens] non admittet, platea, forum, curia et frequentissima civitatis loca tibi fuerint eremus remotissima perfectaque solitudo. Sin autem vel recordatione rerum absentium vel coram positarum blandiciis se mens nostra porrigat ad externa, nescio quid solitarium vivere prosit; quonimam anime proprium semper est aliquid cogitare vel quod comprehendatur sensibus vel memoria representetur vel intellectus acumine componatur vel affectus desiderio fabricetur.[21]

È, questa, la nuova mentalità che si forma in un contesto storico – quale l'Italia della fi-

ne del Trecento e dei primi anni del Quattrocento – che vede un progressivo rarefarsi dell'influenza della campagna sulla città a tutto vantaggio dell'affermarsi di una dimensione borghese e cittadina della società, in molti casi governata da un ceto mercantile sempre più potente e affermato come forza di governo. Non sono, certo, gli unici esempi, ma quelli di Firenze e di Venezia sono i più emblematici, perché sono proprio queste le città in cui meglio si concretizza, specie a Firenze, un nuovo tipo di vita e di sensibilità intellettuale.[22] Anche da un settore non umanistico, quale quello rappresentato da Giovanni Dominici, per esempio, viene un richiamo preciso alla necessità di una preparazione culturale finalizzata alla stessa organizzazione della nuova società cittadina, come appare da un passo della *Regola di governo di cura familiare*:

> Tutti gli altri libri di ciascuna legge si possono abbruciare. Vedendogli abili a tale stato, si vuole imparino [i giovani] gramatica, istorie e un poco di legge, acciò non sieno smemorati e ciechi, quando i casi saranno posti loro innanzi.[23]

Ma anche nell'ambito dell'impegno sociale nel primo Quattrocento, è sempre Leonardo Bruni che porta nuove e risolutive testimonianze che giocano tutte verso una direzione prettamente civile del singolo uomo, anche se egli stesso dichiarerà più volte di desiderare un intervallo nei suoi *negotia* e di aspirare a un più quieto *otium* riparato dal mondo.[24] Prende sempre più corpo, nello stesso Bruni, l'idea di una società – per la cui definizione non mancavano modelli classici, soprattutto aristotelici più ancora che platonici – che si concretizza all'interno della città, che vive, sì, per i traffici dei suoi mercanti ma anche perché è difesa dai suoi stessi cittadini, per i quali il massimo della gloria – secondo teorie che affondavano nella Grecia antica – è la dedizione alla patria, come, per esempio, proprio il Bruni testimonia in opere particolarmente significative quali la *Laudatio florentine urbis*, il *De militia*, l'*Oratio in funere Iohannis Strozze*: opere, tutte, che sono fondamentali punti di riferimento per capire l'originalità delle idee della prima età umanistica.[25]

La forza delle teorie del Salutati, prima, e del Bruni, poi, fu tale da imporsi come portante nella Firenze dei loro anni, quando compaiono – soprattutto nell'età del Bruni cancelliere – opere che rafforzano ancora di più il patrimonio comune che queste idee erano diventate; mi riferisco, in particolare, ai *Libri della famiglia* di Leon Battista Alberti e alla *Vita civile* di Matteo Palmieri. Nel prologo dei *Libri della famiglia*, per esempio, l'Alberti mette in evidenza, fra l'altro, come l'antica gloria e lo splendore dell'Italia siano andati perdendosi col passare dei secoli e con la scomparsa di quelle virtù civili che avevano fatto grande l'antica Roma. Ma nonostante una visione essenzialmente pessimistica non viene meno una fiducia essenziale in un recupero della «gloria abbandonata e derelitta»,[26] così che, nell'esortazione ai giovani della sua famiglia, l'Alberti offre un quadro penetrante e attivo di una operosità individuale e collettiva messa al servizio non solo della propria consorteria familiare ma dello Stato intero:

> E affermovi che il buono cittadino amerà la tranquillità, ma non tanto la sua propria, quanto

> ancora quella degli altri buoni, goderà negli ozii privati, ma non manco in quello degli altri cittadini suoi, desidererà l'unione, quiete, pace e tranquillità della casa sua propria, ma molto più quella della patria sua e della republica; le quali cose non si possono mantenere se chi si sia ricco, o saggio, o nobile fra' cittadini darà opera di potere più che gli altri liberi, ma non meno fortunati cittadini. Ma neanche quelle republiche medesime si potranno bene conservare, ove tutti e' buoni siano solo del suo ozio privato contenti. Dicono e' savi ch'e' buoni cittadini debbono traprendere la republica e soffrire le fatiche della patria e non curare le inezie degli uomini, per servire al publico ozio e mantenere il bene di tutti i cittadini, e per non cedere luogo a' viziosi, i quali per negligenza de' buoni e per loro improbità perverterebbono ogni cosa, onde cose né publiche né private più potrebbono bene sostenersi.[27]

A sua volta il Palmieri, nel delineare i tratti della sua città – fra cui non evita di parlare «della bellezza et ornamento» degli edifici[28] – si diffonde a spiegare quale deve essere il senso della coesistenza civile fra gli abitanti, e, in particolare, il senso di responsabilità che devono avere i magistrati preposti al governo del bene comune:

> Chi ne' magistrati siede, inanzi a ogni cosa conosca essere spogliato della propria persona, et ritenere la publica persona di tutto il corpo civile dovere sostenere et difendere la degnità et sommo honore della publica magestà, servare la legge, di buoni ordini provedere, tutta la città conservare, et continuamente ricordarsi la multitudine che è governata avere ogni cosa rimesso nella sua fede. Al privato cittadino si conviene con equale legge parimente vivere con gli altri civili, non si sottomettere, né gittarsi indietro, né etiandio troppo sanza freno elevarsi, et in ella republica sempre volere pace et cose tranquille et honeste, sempre preporre l'honore, l'utile, et bene della patria alle commodità proprie.[29]

Anche il Palmieri offre un quadro ideale, puramente utopistico, degli abitanti e dei governanti della nuova città: i suoi piani verranno subito a cadere nella Firenze già guidata dalla consorteria di Cosimo de' Medici che non lascia più spazio a quelle dirette e libere forme di partecipazione alla vita sociale e politica meglio garantite dal regime repubblicano.[30] E come Firenze, l'Italia intera, quasi ovunque governata da regimi non rispettosi delle libertà individuali, non potrà, di fatto, organizzarsi in base agli ideali prefigurati dal Salutati in poi: ma è ugualmente indicativo il messaggio che la prima stagione umanistica trasmette circa la costruzione di uno Stato immaginato quasi come riproduzione della città ultraterrena, a cui si guardava, da sant'Agostino in poi, quale modello di espressione e di finalità dell'animo umano.

Non vi è dubbio che il decennio che grosso modo va dal 1430 al 1440 è caratterizzato – in maniera minore verso la sua conclusione – da un innegabile impegno civile degli intellettuali che, talora anche senza ricoprire cariche pubbliche, sentono vivissimo il dovere di mettere al servizio della patria l'apporto delle loro indagini speculative. Non poche desumendole anche da una tenace opera di traduzione – avviata fin dai primissimi anni del secolo – di testi importanti della letteratura greca e caratterizzati da un taglio eminentemente civile, come certe opere di Plutarco, di Demostene, di Isocrate e di altri ancora, mentre, nella Firenze dei primi trent'anni del secolo, il monaco camaldolese Am-

brogio Traversari si dedicava a tradurre le opere di nuovi maestri del sapere – i santi padri greci – non tanto con l'idea di opporsi al patrimonio "laico" e civile della letteratura greca, quanto perché era fortemente convinto del valore degli *studia humanitatis*, sia pure nell'altrettanto rigorosa convinzione del primato assoluto dello studio delle sacre lettere, con l'obiettivo di ampliare i termini della formazione del nuovo cittadino, che non poteva ignorare una tradizione straordinariamente ricca e altrettanto esemplare.[31] È, sotto questo aspetto, indicativa una lettera da lui rivolta a un giovane di nome Giovanni:

> Imbibitur animo ex ea sacrarum rerum familiaritate perpetuaque meditatione ac memoria pietatis adfectus ingens, per quem, exuta vetustate, animus noster in dies renovatur ad imaginem eius, qui creavit eum. Ita fac, mi Ioannes dulcissime. Te hisce studiis perpetuo devove, quae tecum perpetuo durent. Tibi illae literae mellifluae atque coelestes, lac primum quo tenera nutriatur fides tua, tum quoque solidum suggerent cibum, per quem in virile robur possis evadere. Illae inquam te docebunt quorsum pergere debeas, quemve delectum vitae complecti. [...] Ex his enim concipies magnum virtutis adfectum multumque proficies.[32]

Sono, questi, i termini essenziali – e che non escludono un impegno morale, oltre che più squisitamente civile – su cui si basa la nuova società intellettuale, e quindi la nuova realtà politica nel momento in cui riesce ad affermarsi l'Umanesimo come forma di rivoluzione interiore destinata a non dissolversi, e non limitata alla sola realtà storica fiorentina, ma rivolta a un orizzonte che non ha più, di fatto, confini municipali e geografici.

2. I nuovi maestri

Il Petrarca esprime, con la sua condotta di vita e con la sua opera di letterato, l'inizio di un'altra esperienza culturale destinata presto a estendersi nell'età umanistica e a determinare un'ulteriore trasformazione epocale. Non mancano anche qui molteplici e chiare testimonianze. Fra le più indicative può porsi, forse, un'altra lettera, anteriore di una diecina d'anni a quella a Marco Portonario precedentemente ricordata, e indirizzata al re di Sicilia, Roberto d'Angiò, poco dopo essere stato incoronato poeta a Roma il 9 aprile 1341. In questo fatto, che di certo lo onorava personalmente, il Petrarca vede una novità straordinaria – al punto da suscitare invidia e sospetto anche in ingegni nobilissimi – che rompe un lungo periodo di silenzio e di abbandono della tradizione poetica e quindi del glorioso «lauree mos»:

> Novo nuper beneficio desertas Pyerides obligasti, quibus hoc meum quantulumcumque est ingenium solemniter consecrasti; ad hec et urbem Romam et obsoletum Capitolii palatium insperato gaudio et insuetis frondibus decorasti. «Parva res», fortasse dixerit quispiam; sed profecto novitate conspicua et populi romani plausu ac iocunditate percelebris; lauree morem non intermissum modo tot seculis, sed ibi iam prorsus oblivioni traditum, aliis multum diversis curis ac studiis in repubblica vigentibus, nostra etate renovatum te duce, me milite.[33]

Il passo è importante – e nello scritto del Petrarca più legato all'incoronazione poetica, la *Collatio edita in Capitolio*, è stato visto il vero e proprio atto di nascita della cultura umanistica – anche perché il richiamo a Roma e al Campidoglio indica la volontà del Petrarca di porre nuovamente Roma al centro di questa rinascita.[34] E pure su questa sua convinzione non mancano prove documentarie di particolare evidenza, che trovano quasi una sintesi estrema nell'ultimo scritto del Petrarca, la *Invectiva contra eum qui maledixit Italie*, dove viene ribadito, come in un viatico, il significato della Roma e dell'Italia antiche, da intendersi come stimolo e modello per il presente:

> Quam subito erecta omnis Italia! Quantus ad extrema terrarum romani nominis terror ac fama pervenit! Et quanto gravior pervenisset, si tam facile esset perseverare quam incipere![35]

È ancora il Petrarca a offrire indicazioni di rilievo sulla figura del nuovo intellettuale, su cui ritorna più volte e con notevoli varianti nel corso della sua opera, e soprattutto del suo epistolario: dove, per altro, non manca un gusto retorico di descrizione non sempre strettamente collegato con la realtà e con una concreta dimensione della figura e del mondo stesso dell'uomo dedito agli studi. Tale è, per esempio, l'immagine del letterato che risulta da un'epistola indirizzata a Giovanni Colonna, nella quale viene esaltata la compiaciuta ma irreale solitudine dello studioso immerso in un idilliaco sfondo naturale, quello, appunto, di Valchiusa, alle sorgenti della Sorga dove il Petrarca stesso si trova e dove invita a recarsi l'amico:

> Inde [Avignone], semper adverso flumine, tribus passuum milibus aut paulo amplius ascendens, argenteum gurgitem obvium habebis ad dexteram; flecte iter: Sorgia est, placidissimus fluviorum; cuius aquis quindecim aut circiter, passuum milia conscendens, nulli secundum fontem, lucidissimi amnis originem, videbis, et incumbentem scatebris prealtam rupem, ut iam transiri ulterius nec possit nec oporteat. Ut enim dextera et secunda sint omnia, illic tandem in terram depositus, ad dexteram me videbis. Ubi enim procul ab Italia possim esse tranquillius? Videbis autem modicis sed umbrosis ortulis angustoque contentum hospitio, sed quod tanti hospitis adventu factum putes angustius; videbis quem desideras, optime valentem, nullius egentem rei, nil magnopere de fortune manibus expectantem; videbis a mane ad vesperam solivagum herbivagum montivagum fontivagum silvicolam ruricolam; hominum vestigia fugientem, avia sectantem, amantem umbras, gaudentem antris roscidis pratisque virentibus, execrantem curas curie, tumultus urbium vitantem, abstinentem liminibus superborum, vulgi studia ridentem, a letitia mestitiaque pari spatio distantem; totis diebus ac noctibus otiosum, gloriantem musarum consortio, cantibus volucrum et nimpharum murmure, paucis servis sed multis comitatum libris; et nunc domi esse, nunc ire, nunc subsistere, nunc querula in ripa nunc tenero in gramine lassatum caput et fessa membra proicere; et que non ultima solatii pars est, neminem accedere nisi perraro, qui vel millesimam vaticinari possit suarum particulam curarum; ad hec, modo obnixum defixumque oculis tacere, modo multa secum loqui, postremo se ipsum et mortalia cunta contemnere.[36]

Pur con un travaglio intellettuale non sempre immune da manifestazioni contraddittorie, il Petrarca rimarrà di fatto sempre fedele all'immagine delineata nella lettera al Co-

lonna. Ormai alla fine della sua vita, il 28 aprile 1373, rispondendo a Giovanni Boccaccio, che lo consigliava di diminuire le fatiche e le tensioni intellettuali, scrive un elogio altissimo del ruolo dell'uomo di studio, convinto di svolgere una missione di valore universale:

> Ego autem non ignosco, sed tibi gratias ago, tui conscius amoris qui te, quod in tuis non es, meis in rebus medicum faciat. Tu potius michi ut parcas queso, qui tibi non paream, et sic tibi persuadeas me, etsi cupidissimus vite essem, quod non sum, tamen si consilio tuo stem aliquanto citius periturum. Labor iugis et intentio pabulum animi mei sunt: cum quiescere cepero atque lentescere, mox et vivere desinam. Nosco ipse vires meas: non sum ydoneus ad reliquos labores, ut soleo. Legere hoc meum et scribere, quod laxari iubes, levis est labor, imo dulcis est requies, que laborum gravium parit oblivionem. Nulla calamo agibilior est sarcina, nulla iucundior; voluptates alie fugiunt et mulcendo ledunt; calamus et in manus sumptus mulcet, et depositus delectat, ac prodest non domino suo tantum sed aliis multis sepe etiam absentibus, nonnunquam et posteris post annorum milia. Verissime michi videor dicturus: omnium terrestrium delectationum ut nulla literis honestior, sic nulla diuturnior, nulla suavior, nulla fidelior, nulla que per omnes casus possessorem suum tam facili apparatu, tam nullo fastidio comitetur. Parce igitur, frater, parce: tibi omnia crediturus, hoc non credam. Quemcumque me feceris – nichil est enim quod non possit docti disertique viri stilus – michi tamen enitendum est, si sum nichil ut sim aliquid, si sim aliquid ut sim plusculum, et si essem magnus – quod utique non sum – ut qua datum esset fierem maior ac maximus.[37]

Questo ritratto del letterato idealizzato dal Petrarca – destinato a caratterizzare e a condizionare i suoi epigoni dell'età umanistica, per i quali lo studio appare fonte inesauribile di vita e di virtù, di saggezza e di perfezione – aveva trovato una specifica definizione in una precedente lettera al Colonna, dove lo studio degli antichi significava anche evasione dai problemi circostanti, ma, alla lunga, modo per meglio comprendere e risolvere questi stessi problemi:

> Et michi scribo, et inter scribendum cupide cum maioribus nostris versor uno quo possum modo; atque hos, cum quibus iniquo sidere datum erat ut viverem, libentissime obliviscor; inque hoc animi vires cunctas exerceo, ut hos fugiam, illos sequar. Sicut enim horum graviter conspectus offendit, sic illorum recordatio magnificique actus et clara nomina incredibili me afficiunt atque inextimabili iocunditate, que si omnibus nota esset, multos in stuporem cogeret, quid ita cum mortuis esse potius quam cum viventibus delectarer. Quibus veritas responderet, illos vivere qui cum virtute et gloria diem obierunt; hos inter delitias et falsa gaudia exultantes, luxu somnoque marcidos, vino graves, etsi vivere videantur, esse tamen adhuc quidem spirantia sed oscena iam et horrenda cadavera. Verum hec inter doctos et indoctos eterna lis maneat; ego sequar inceptum.[38]

Evidente è, dunque, nel Petrarca questa volontà di «recordatio» degli antichi: non solo col riproporre, ad esempio, vicende della loro vita, ricostruendo biografie proprio allo scopo dichiarato di rinnovarne e perpetuarne il ricordo, ma anche con l'indirizzare a non pochi scrittori dell'età classica lettere ideali, con le quali, proprio come attraverso

un intimo e sincero colloquio, egli cerca di mantenere un contatto fortemente esemplare. Nascono così da questa esigenza le lettere conclusive delle *Familiares* scritte dal mondo dei vivi «ad superos»:[39] a Cicerone, a Seneca, a Varrone, a Quintiliano, a Tito Livio, ad Asinio Pollione, a Orazio, a Virgilio, a Omero: nomi tutti emblematici della letteratura antica, ognuno contraddistinto da caratteristiche umane e letterarie particolari a cui si rifà esplicitamente il Petrarca motivando la stesura della lettera. Indicativo è un passo della lettera a Seneca:

> Iuvar vobiscum colloqui, viri illustres, qualium omnis etas penuriam passa est, nostra vero ignorantiam et extremum patitur defectum. Certe ego quotidie vos loquentes attentius quam credi possit audio; forte non improbe ut ipse a vobis semel audiar optaverim.[40]

In questo desiderio di collegamento interiore coi grandi del passato – alle figure degli scrittori possono essere aggiunte quelle di altri esemplari «viri illustres» di cui il Petrarca incomincia a ricomporre le biografie nettamente distaccandosi da analoghe raccolte anteriori – si manifesta un altro aspetto della nuova esperienza umanistica col reale distacco dai medievali e dalle loro formule di lettura e di scuola.[41] L'affermazione iniziale dell'Umanesimo, infatti, si colloca proprio al di fuori degli ambienti della scuola perché questa, agli occhi dei nuovi intellettuali, sembra aver esaurito i suoi compiti e i suoi scopi primari, perdutasi ormai in disquisizioni – grammaticali, retoriche, dottrinali – ritenute del tutto inutili a una vera formazione intellettuale e spirituale dell'uomo:[42] quell'educazione che viene definita in opere capitali quali, per esempio, il *De ingenuis moribus* di Pietro Paolo Vergerio e il *De studiis et litteris* di Leonardo Bruni, per rimanere a scritti della prima età umanistica.[43] Va sicuramente in questo senso l'ampia trattatistica pedagogica umanistica che vede nello studio una strada per rispondere alla più alta aspirazione dell'uomo: elevarsi al di sopra degli altri esseri animati proprio grazie all'intelligenza di cui è dotato.[44]

Non mancano, dunque, esempi di scritti sulla figura, sulle caratteristiche, sulle virtù, sui compiti dell'intellettuale e del dotto, strettamente legati al riconoscimento del valore e del significato della cultura, degli studi e del libro in particolare: spesso, soprattutto nel corso della prima metà del Quattrocento, unendo questo riconoscimento a una finalità fortemente civile, cioè politica, proprio per dimostrare, ancora una volta, l'impossibilità per lo studioso di astrarsi dal mondo reale. È quanto, con estrema chiarezza, sostiene il Bruni in un passo dei già ricordati *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, opera assai emblematica che appare all'inizio del nuovo secolo: un passo in cui è affrontato il tema del valore della «disputatio» fra i dotti, cioè di quell'approfondito e sereno scambio di esperienze e di valutazioni culturali che costituisce il fondamento e il contributo più sicuro e più alto che si possa arrecare all'evoluzione e all'elevazione della conoscenza umana:

> Nam quid est, per deos immortales, quod ad res subtiles cognoscendas atque discutiendas plus valere possit quam disputatio, ubi rem in medio positam velut oculi plures undique speculantur, ut in ea nihil sit quod subterfugere, nihil quod latere nihil quod valeat omnium frustrari intuitum? Quid est quod animum fessum atque labefactum, et hec studia longitudine ocii et assi-

duitate lectionis plerumque fastidientem, magis reparet atque redintegret, quam sermones in corona cetuque agitati, ubi vel gloria, si alios superaveris, vel pudore, si superatus sis, ad legendum atque perdiscendum vehementer incenderis? Quid est quod ingenium magis acuat, quid quod illud callidius versutiusque reddat, quam disputatio, cum necesse sit ut momento temporis ad rem se applicet, indeque se reflectat, discurrat, colligat, concludat? Ut faciliter intelligi possit, hac exercitatione excitatum ad cetera discernenda fieri velocius. Iam vero orationem nostram quam expoliat, quam eam in promptu atque in potestate nostra redigat, nihil attinet dicere. Vos enim et in plerisque id videre potestis, qui cum litteras scire se profiteantur et libros lectitent, tamen quia se ab hac exercitatione abstinuere, nisi cum libris suis latine loqui non possunt.[45]

E subito dopo il Bruni aggiunge il concreto riferimento all'interesse civile, che quasi da solo giustifica il senso dell'impegno nella «discussione», cioè dello studio non isolato ma pienamente inserito nel mondo:

Itaque ego, qui vestre utilitatis sum avidus, quique vos quam maxime florentes in studiis vestris videre cupio, non iniuria vobis subirascor, si quidem hunc disputandi usum, ex quo tot manant utilitates, negligitis. Etenim absurdum est intra parietes atque in solitudine secum loqui, multaque agitare, in oculis autem hominum atque in cetu veluti nihil sapias obmutescere; et que unam aliquam in se utilitatem habeant, ea magno labore prosequi, disputationem vero, ex qua permulte utilitates proficiscuntur summa cum iucunditate, nolle attingere.[46]

L'enunciazione dei nuovi princìpi e metodi educativi – pur chiarissima – non rimane solo teorica, ma trova immediata applicazione nelle iniziative e nel magistero di figure esemplari come quelle di Gasparino Barzizza, di Vittorino da Feltre e di Guarino Guarini, animatori e organizzatori, specie a Padova, a Mantova e a Ferrara, di centri primari di formazione non solo intellettuale ma anche fisica e morale nella comune convinzione del ruolo civile della cultura, interprete del concetto portante degli *studia humanitatis*, cioè «studi di umanità».[47] Il che, dunque, non significava tanto una sterile conoscenza o una artificiosa imitazione degli antichi, quanto una precisa volontà di definire e approfondire, con esigenze e interpretazioni critiche di nuova portata, la formazione globale dell'uomo nella prospettiva di un più generale e completo rinnovamento sociale. Così da un autore non classificabile come "umanista", san Bernardino da Siena, viene, per esempio all'interno del quaresimale del 1425, uno dei più pregnanti inviti allo studio e un riconoscimento del suo valore assoluto:

Adunque lo studio è utile per te, per la tua famiglia, per la tua città e per gli tuoi amici, e potrai comparire in tutte le terre del mondo, e innanzi a qualunque signore, e diventerai uomo, ove saresti un zero sanza lo studio. Adunque grande gloria è lo studio.[48]

E pochi anni dopo, fra il 1430 e il 1431, il Bruni, in una lettera a Niccolò Strozzi, avrebbe dato un'altra notevole spiegazione delle ragioni dello studio e degli *studia humanitatis*, affermando in particolare:

Studium vero tibi sit duplex: alterum in litterarum peritia non vulgari ista et communi, sed diligentiori quadam atque recondita in qua praecellere te magnopere volo; alterum in cognitione earum rerum quae pertinent ad vitam et mores, quae propterea humanitatis studia nuncupantur, quod hominem perficiant atque exornent.[49]

Anche in questo campo non poteva non essere stato sempre il Petrarca a indicare e ad imprimere una svolta in qualche modo decisiva, avviando un programma di rinnovamento, con una serie di testi e di note polemiche sulla cultura del suo tempo: il suo intervento più emblematico può essere rappresentato dalle *Invective contra medicum*. In esse, oltre a una tenace difesa della poesia all'interno del libro II –[50] difesa a cui poco tempo dopo farà eco Giovanni Boccaccio con scopi similari entro i libri XIV e XV delle *Genealogie deorum gentilium*:[51] né, questi, sono gli unici esempi perché basterebbe ricordare l'analoga presa di posizione di Coluccio Salutati nel *De laboribus Herculis* –[52] non solo la medicina ma pure tutte le altre arti, su cui si basava l'articolazione dottrinale del Medioevo, vengono rimesse in discussione. Ancora il Bruni, nei già ricordati *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, compie un'altra tappa importante quando polemizza con i "filosofi britanni", che ormai non possono essere più attuali per la sterilità delle loro dottrine:

Quid autem de dialectica, que una ars ad disputandum pernecessaria est? An ea florens regnum obtinet, neque hoc ignorantie bello calamitatem ullam perpessa est? Minime vero. Nam etiam illa barbaria, que trans oceanum habitat, in illam impetum fecit. At que gentes, dii boni? Quorum etiam nomina perhorresco: Farabrich, Buser, Occam, aliique eiusmodi, qui omnes mihi videntur a Rhadamantis cohorte traxisse cognomina. Et quid est, Coluci, ut hec ioca omittam, quid est, inquam, in dialectica quod non britannicis sophismatibus conturbatum sit? Quid quod non ab illa vetere et vera disputandi via separatum et ad ineptias levitatesque traductum? Possum hec eadem de grammatica arte, hec eadem de rhetorica, hec eadem de reliquis fere omnibus dicere; sed nolo esse verbosus in his rebus probandis, que manifestissime sunt.[53]

Anche se il distacco reale dai metodi anteriori sarà meno intenso di quanto solennemente viene di volta in volta dichiarato – pure Lorenzo Valla, per esempio, nel suo impegno linguistico non potrà trascurare i grammatici medievali –[54] la separazione innovativa dell'età umanistica diviene sempre più precisa e incisiva, e, oltre che i contenuti, riguarda le forme stesse dell'espressione del nuovo sapere, del nuovo scrivere. Proprio il sistema grafico, infatti, viene cambiato, con interventi decisivi di Poggio Bracciolini: si lasciano i moduli della grafia cosiddetta gotica e si ritorna a quella *littera antiqua* che si trova nei codici dei classici che si riscoprono, talora credendo che proprio in quella scrittura i grandi della romanità avessero composto le loro opere.[55]

Se a incidere sul distacco col passato ha un peso specifico anche la grafia, impulso ulteriore viene da una rinnovata visione complessiva degli stessi ruoli culturali: alle varie professionalità che operano nel mondo della scuola e, più in generale, della cultura, si aggiunge ora la figura dell'*humanista*, del cultore, cioè, delle *humanae litterae*, degli *studia humanitatis*, che Cicerone aveva indicato come unica e più completa via di affermazione dell'intelletto e dello spirito dell'uomo.[56] A differenza del "legista", del "canonista" o di esponenti di altre professioni intellettuali, l'"humanista", che spesso opera

svincolato (specie nei primi decenni del Quattrocento) dagli obblighi e dagli schemi della scuola e dello studio, si rivolge non solo al recupero ma soprattutto alla lettura e al commento dei classici con nuovo spirito e con nuovo, e più ampio, orizzonte metodologico. Sarà quindi soprattutto la successiva, grande filologia umanistica a incidere profondamente nel percorso generale degli studi sulla tradizione dei classici; ma fino dagli inizi del Quattrocento – il Salutati, per esempio, non fu un filologo ma fu un grande diffusore di testi –[57] si accentua uno strettissimo binomio fra copisti e filologi (attivo anche come ambito professionale) che produce segni altissimi di novità e prepara il terreno per le più esemplari applicazioni della filologia umanistica successiva.

Gli epistolari degli umanisti delle prime generazioni – da Coluccio Salutati a Leonardo Bruni, da Ambrogio Traversari a Poggio Bracciolini, da Pietro Paolo Vergerio a Francesco Barbaro, da Guarino Guarini a Giovanni Aurispa –[58] sono fonti primarie per la conoscenza di queste nuove figure di dotti, che agiscono nel recupero della più genuina tradizione classica, nell'individuazione della «parola» come manifestazione del pensiero dell'uomo. Sintesi emblematica di questa forma di nuova ricerca può apparire un passo di una lettera che Francesco Barbaro, il 6 luglio 1417, invia a Poggio Bracciolini per esprimergli i suoi sentimenti verso l'infaticabile lavoro da lui compiuto come riscopritore degli antichi «monumenta litterarum»:

> Tu Reipublicae causa quid facturus esses facile declarasti, cum te non vis hyemis, non nives, non longitudo itineris, non asperitas viarum, ut monumenta litterarum e tenebris in lucem erueres, retardavit.[59]

Ancora un passo del Bruni, tratto dal *De studiis et litteris* – vero e proprio manifesto della nuova pedagogia – può essere esemplare sintesi dei nuovi orientamenti culturali. Rivolto alla dedicataria Battista Malatesta (e va anche sottolineato il valore di rivolgersi a una donna, invitata ora ad arricchirsi con una erudizione innovatrice), il Bruni spiega quale debba essere la meta prefissa al raggiungimento di una nuova cultura:

> Homini quidem ad excellentiam illam, ad quam ego nunc te voco, contendenti in primis necessariam puto non exiguam neque vulgarem, sed magnam et tritam et accuratam et reconditam litterarum peritiam, sine quo fundamento nihil altum neque magnificum sibi edificare quisquam potest. Nam neque doctorum hominum scripta satis conspicue intelliget, qui non ista fuerit peritia eruditus, nec ipse, si quid litteris mandabit, poterit non ridiculus extimari.[60]

3. I nuovi libri

Fra le tante testimonianze che la produzione letteraria di Francesco Petrarca può ancora offrire come indici di cambiamento e di novità rispetto alle consuetudini intellettuali precedenti, o in parte anche contemporanee, molto significativa appare un'epistola delle *Familiares* rivolta, nell'aprile del 1350 o del 1351, all'amico messinese Tommaso Caloria, nella quale egli spiega il concetto e il significato dell'imitazione: un tema che diverrà portante per tutta l'esperienza culturale della nuova età umanistica. Scrive, dunque, il Petrarca in un passo centrale della lettera che nel prendere gli antichi come modello di stile è preferibile non limitarsi a un unico autore, ma trarre il meglio da più esemplari, e quindi avere uno stile del tutto personale:

> Michi quidem, fateor, de hac re non amplius quam unicum consilium est [...]. Cuius summa est; apes in inventionibus imitandas, que flores, non quales acceperint, referunt, sed ceras ac mella mirifica quadam permixtione conficiunt. [...] Sed illud affirmo: elegantioris esse solertie, ut, apium imitatores, nostris verbis quamvis aliorum hominum sententias proferamus. Rursus nec huius stilum aut illius, sed unum nostrum conflatum ex pluribus habeamus; felicius quidem, non apium more passim sparsa colligere, sed quorundam haud multo maiorum vermium exemplo, quorum ex visceribus sericum prodit, ex se ipso sapere potius et loqui, dummodo et sensus gravis ac verus et sermo esset ornatus. Verum, quia hoc aut nulli prorsus aut paucissimis datum est, feramus equanimiter ingenii nostri sortem, nec altioribus invidentes, nec dispicientes qui infra nos sunt, nec paribus importuni.[61]

Quanto importante fosse la presa di posizione eclettica del Petrarca, e quali riflessi fondamentali abbia avuto in seguito, è dimostrato dal fatto che più di un secolo dopo, a fine Quattrocento, e quindi ormai a conclusione dell'esperienza umanistica, ancora e proprio sul concetto di imitazione si scontrarono le opinioni di Angelo Poliziano e di Paolo Cortesi: il primo postosi in continuità con le teorie petrarchesche, il secondo rimasto vincolato a una tradizione più rigida nella scelta dell'*exemplum* da seguire e da riproporre.[62]

Non era, per il Petrarca, una questione secondaria quanto scriveva nella sua lettera, dal momento che il tema dell'imitazione sarebbe divenuto fondamentale in quella che potremmo chiamare la poetica umanistica. Era, comunque, segno di grande novità e di originalità perché serviva a indicare e a chiarire – agli inizi di una nuova esperienza intellettuale – le possibili strade che un cultore delle lettere, delle nuove *humanae litterae*, poteva seguire nell'applicazione della sua individuale forza inventiva. Il Petrarca, cioè, affermava come l'esempio degli antichi autori acquistasse una valenza decisiva nell'elaborazione delle più diverse forme di letteratura che potevano essere praticate: proprio rivolgendosi agli autori grandi, ma anche ai minori, in una libertà di scelta – come un'ape fa con i fiori – il nuovo intellettuale poteva ricavare modelli a seconda della sua sensibilità, della sua capacità, della sua finalità. Ma, oltre a questo, restava sancito in maniera inequivocabile il ricorso e il ritorno agli antichi come acquisizione e riproposizione di un patrimonio che appariva non limitato o condizionato dal tempo ma sempre, e ancora di più, valido dopo un secolare e quasi silenzioso intervallo, che ora veniva finalmente recuperato. Proprio sul superamento di questo intervallo – identificato con i secoli precedenti dell'età medievale – e sul ritorno ai fasti, non solo letterari, dell'età classica si poneva, con il Petrarca – ma pure, anteriormente a lui, si era posta con i più isolati rappresentanti del preumanesimo padovano riuniti intorno ad Albertino Mussato – la prima e basilare distinzione fra la propria età e quella precedente: e la propria appariva – tanto la si voleva differenziare anche in base a una concezione ciclica della storia

– come una nuova età dell'oro, basata non solo sul mito lontano ma pure su una indiscussa e indiscutibile realtà.[63]

È, dunque, su questo insieme di valori – continuità dell'età attuale con quella classica, ruolo di Roma nel passato e nel presente, libertà di scelta nei modelli antichi, dal Petrarca personificati e concretizzati nel corso di tutta la sua esperienza umana e intellettuale – che si fonda l'essenza della nuova età che con lui si apre e che trova subito immediata accettazione e amplificazione nei suoi amici più vicini, a partire da Giovanni Boccaccio. Il quale, significativamente, vede proprio nell'incoronazione poetica del Petrarca il ritorno dei «felicia tempora ac regna saturnia», come scrive nella sua biografia petrarchesca,[64] e come ancora con maggiore esemplificazione spiegherà nella lettera a Iacopo Pizzinga, nella quale non solo viene messa in risalto l'importanza del Petrarca nella rinascita della cultura, ma pure (e soprattutto) quella di Dante e di altri fiorentini (come Zanobi da Strada) con un'impostazione essenzialmente fiorentinocentrica – che sarà ribadita, fra gli altri, in particolare da Filippo Villani[65] – della rinascita della cultura destinata a durare e a incidere nelle interpretazioni successive:

> Verum evo nostro ampliores a celo venere viri, si satis adverto, quibus cum sint ingentes animi, totis viribus pressam [sapientiam] relevare et ab exilio in pristinas revocare sedes mens est, nec frustra.[66]

La consapevolezza di vivere in un'epoca differente, e anzi di proclamata opposizione rispetto alla precedente, non significa, naturalmente, procedere in assoluta rottura con essa, perché i nuovi studiosi non possono prescindere – già nella loro stessa formazione intellettuale – dalle norme e dagli schemi della cultura che dichiarano di voler ribaltare se non ignorare. Non possono non risentire delle caratteristiche dell'educazione delle scuole medievali l'apprendimento, il gusto, le scelte di quanti ora, con il Petrarca e sulla base del suo esempio, si rivolgono alle lettere. La componente medievale, più o meno solida, rimane nel Petrarca e nel Boccaccio così come nei loro epigoni più immediati, e fra tutti in Coluccio Salutati, che – come altre volte si è osservato – ne eredita preminenza e guida all'interno del nuovo movimento umanistico.[67]

È, comunque, proprio il Salutati a ricoprire un ruolo particolarmente distintivo, in ambito letterario, della nuova età, con la sua tenace presa di posizione in difesa della poesia e della cultura classica contro tentativi, anche autorevoli, di negare validità a quel tipo di letteratura. Il Salutati non vede nella lettura dei poeti e degli scrittori pagani un rischio di oscurantismo religioso e di disgregazione morale, quale invece appariva ai suoi antagonisti, come Giovanni da San Miniato o Giovanni Dominici.[68] Nella cultura classica, anzi, il Salutati vede possibile un incontro con la fede cristiana, arrivando a spiegare come la stessa lettura dei testi sacri – così ricchi di figure e di elaborazioni letterarie – trarrebbe un giovamento particolare se fosse basata sulle conoscenze delle norme fondamentali derivanti proprio dalla conoscenza della lingua e degli autori classici: il che non significherebbe determinare conflitti col sentimento religioso, considerando anche che la stessa Scrittura sacra è poesia. È, questo, il messaggio estremo, come un testa-

mento spirituale, che il Salutati lascia nel suo ultimo scritto, peraltro rimasto incompiuto a causa della morte, rivolto al Dominici in risposta e in contrapposizione alle tesi che egli aveva nuovamente esposte nella *Lucula noctis*.[69] Così, dunque, il Salutati, dopo aver affermato che fra gli «studia humanitatis» e gli «studia divinitatis» c'è una stretta connessione, sicché conoscenza completa non si può avere che dal contributo di entrambi,[70] esprime la sua idea sulla validità della poesia e sulla sua conciliabilità con la fede:

> Nec dubitet quis poetriam artem esse. [...] In cuius quidem artis officio nescio quid dici possit contra fidem esse vel quod sacris litteris sit adversum; maxime cum certum sit ipsam divinam Scripturam nichil aliud esse quam poeticam; licet tu videaris, doctissime vir, nomen istud abhorrere. Sacra namque Scriptura quid est vel in terminis vel etiam in rebus nisi figura?[71]

Anche su queste convinzioni e su questi dibattiti si apre, dunque, la nuova età, per la quale il Salutati sembra delineare una strada diversa dal passato proprio nella formazione intellettuale. Non più una preparazione eminentemente religiosa oppure quasi solo funzionale nell'apprendimento della grammatica e della logica, ma una consapevole lettura e conoscenza di un patrimonio letterario, come quello classico, nel quale viene riscoperto il valore fondamentale e qualificante dell'introspezione umana e quindi della più profonda valutazione e valorizzazione delle capacità intellettuali dell'uomo. Ed è significativo che la consapevolezza di vivere in una nuova temperie culturale vada di pari passo col recupero di una specifica sensibilità per il libro e per il suo intrinseco valore. Ancora il Petrarca è testimone autorevole di questa presa di coscienza, quando, in una lettera del 1346 rivolta a Giovanni dell'Incisa, al quale chiede di cercargli alcuni libri, espone il significato che il libro ha nella vita stessa dell'individuo, dopo aver elencato i testi più importanti per la sua stessa formazione:

> Una inexplebilis cupiditas me tenet, quam frenare hactenus nec potui certe nec volui; michi enim interblandior honestarum rerum non inhonestam esse cupidinem. Expectas audire morbi genus? Libris satiari nequeo. Et habeo plures forte quam oportet; sed sicut in ceteris rebus, sic et in libris accidit: querendi successus avaritie calcar est. Quinimo, singulare quiddam in libris est: aurum, argentum, gemme, purpurea vestis, marmorea domus, cultus ager, picte tabule, phaleratus sonipes, ceteraque id genus, mutam habent et superficiariam voluptatem; libri medullitus delectant, colloquuntur, consulunt et viva quadam nobis atque arguta familiaritate iunguntur, neque solum se se lectoribus quisque suis insinuat, sed et aliorum nomen ingerit et alter alterius desiderium facit.[72]

E aggiunge poco sotto a conclusione della lettera:

> Tu vero, si tibi carus sum, aliquibus fidis et literatis viris hanc curam imponito: Etruriam perquirant, religiosorum armaria evolvant ceterorumque studiosorum hominum, siquid usquam emergeret leniende dicam an irritande siti mee ydoneum.[73]

Sono così indicati gli spazi entro cui dovranno essere effettuate le ricerche dei libri e i

modi con cui tali operazioni dovranno compiersi: e il Petrarca non parla solo in teoria o sulla base di suggestioni intellettuali, se già nel 1333 aveva rinvenuto uno dei testi più esemplari della cultura classica, l'orazione *Pro Archia* di Cicerone. Il lamento per la perdita di tanti autori e di tante opere non rimane isolato o privo di riscontri, se sul finire del Trecento e nei primi decenni del Quattrocento si procede a una riscoperta della letteratura latina – e più tardi di quella greca – che offre un completo ribaltamento delle conoscenze che di quella produzione si avevano: basterebbe pensare al recupero dell'epistolario di Cicerone, degli annali e delle storie di Tacito, del poema di Lucrezio, del trattato retorico di Quintiliano, del poema di Valerio Flacco e di tante altre opere, che vengono ritrovate in Italia e in Europa con un esaltante impegno intellettuale che coinvolge quasi ogni spirito aperto alle nuove esperienze culturali dell'Umanesimo.[74]

La lettera famosa di Poggio Bracciolini, inviata da Costanza a Guarino Veronese il 16 dicembre 1416, per annunciargli il rinvenimento a San Gallo di Quintiliano, di Valerio Flacco e di Asconio Pediano è la testimonianza più nota del recupero di testi classici a cui si rivolsero non pochi studiosi, talora come in una gara, in Europa e più tardi in modo speciale in Grecia. Nella parte finale della lettera il Bracciolini – dopo il racconto avvolgente del salvataggio del testo di Quintiliano identificato antropomorficamente in un vecchio lacero e quasi morente – parla dell'ansia che il ritrovamento aveva determinato e dell'attesa quasi spasmodica di conoscere i nuovi testi:

> Hec mea manu transcripsi, et quidem velociter, ut ea mitterem ad Leonardum Aretinum et Nicolaum Florentinum qui cum a me huius thesauri adventionem cognovissent, multis a me verbis Quintilianum per suas litteras quam primum ad eos mitti contenderunt. Habes, mi suavissime Guarine, quod ab homine tibi deditissimo ad presens tribui potest. Vellem et potuisse librum transmittere, sed Leonardo nostro satisfaciundum fuit. Verum scis quo sit in loco, ut si eum voles habere (puto autem te quam primum velle), facile id consequi valeas.[75]

È dunque una delle più qualificanti attività e finalità dell'Umanesimo il recupero *ex ergastulis* del patrimonio letterario classico, frutto del desiderio di organizzare la nuova cultura sulla base dei modelli più eloquenti e in un certo senso più vitali del passato. Tale desiderio si incontra con il gusto per il libro come prodotto materiale, senza perderne, però, la coscienza della funzionalità dei contenuti. Addirittura fin dall'inizio del Quattrocento, Coluccio Salutati, in una pagina del *De fato et fortuna* – dove affrontava, fra i primi, questioni relative alla trasmissione manoscritta e agli interventi filologici – poneva il problema dell'organizzazione di biblioteche pubbliche, dirette da esperti studiosi, che diventassero luoghi di conservazione e di studio del patrimonio librario:

> Constituantur bibliothece publice, in quas omnium librorum copia congeratur preponanturque viri peritissimi bibliothecis, qui libros diligentissima collatione revideant et omnem varietatum discordiam recte diffinitionis iudicio noverint removere.[76]

Ancora; a questi motivi esposti dal Salutati si può ricollegare idealmente la lettera con cui il cardinale Bessarione, il 31 maggio 1468, comunica al doge Cristoforo Moro e al Se-

nato veneziano di voler donare la sua biblioteca alla Repubblica di Venezia, cioè alla città che vedeva come ponte ideale fra Occidente e Oriente, fra cultura latina e cultura greca. C'è, in queste parole del Bessarione, una dichiarazione d'amore per i libri, intesi come strumento di conoscenza degli uomini e delle vicende del passato, e quindi pieni di potere e di virtù:

> Equidem semper a tenera fere puerilique aetate omnem meum laborem, omnem operam, curam studiumque adhibui, ut quotcumque possem, libros in omni disciplinarum genere compararem. Propter quod non modo plerosque et puer et adolescens manu propria conscripsi, sed quidquid pecuniolae seponere interim parca frugalitas potuit, in iis coemendis absumpsi. Nullam enim dignam atque praeclaram supellectilem, nullum utiliorem praestantioremque thesaurum parare mihi posse existimabam. Quippe pleni sunt libri sapientium vocibus, pleni antiquitatis exemplis, pleni moribus, pleni legibus, pleni religione. Vivunt, conversantur, loquunturque nobiscum, docent nos, instituunt, consolantur, resque e memoria nostra remotissimas quasi praesentes nobis exhibent et ante oculos ponunt. Tanta est eorum potestas, tanta dignitas, tanta maiestas, tantum denique numen, ut, nisi libri forent, rudes omnes essemus et indocti, nullam fere praeteritarum rerum memoriam, nullum exemplum, nullam denique nec humanarum nec divinarum rerum cognitionem haberemus. Eadem urna, quae hominum corpora contegit, etiam nomina obrueret.[77]

Ovvio è, allora, il richiamo al più grande libraio del secolo XV, il fiorentino Vespasiano da Bisticci, organizzatore culturale di prim'ordine nella sua bottega presso la chiesa di Badia, che diviene centro di attrazione e di irradiazione di cultura – che supera mirabilmente i confini di quella città e dell'Italia intera – vero luogo d'incontro non solo di copisti e di miniatori, ma di dotti, che rinnovano quel senso di colloquio e di dialogo che dal Petrarca in poi era entrato come forza vitale nell'esperienza letteraria del tempo. E quale fosse il significato che Vespasiano da Bisticci dava alla sua attività, basterebbero a rilevarlo i non pochi – e sempre soddisfatti – richiami che all'interno di non poche pagine delle sue *Vite* egli fa alle biblioteche dei molti personaggi da lui biografati: e parlando di queste biblioteche, fra cui eccelle quella del duca d'Urbino, Vespasiano si compiace di ricordare i molti casi in cui lui stesso e la sua bottega avevano prodotto quei libri.[78]

Non che nell'età medievale manchino testimonianze autorevoli di libri e di biblioteche – soprattutto queste, spesso unici luoghi di sopravvivenza della cultura antica, da Pomposa a Montecassino, da Bobbio a Nonantola, da Verona a Vercelli, per ricordare solo alcune fra le più famose d'Italia –[79] ma ora è innovativo lo spirito e l'approccio che si ha col libro, prima manoscritto e poi stampato, visto come strumento di circolazione e di ampliamento del sapere. È interessante, sotto questo aspetto, un'altra (per noi tarda) lettera del Bessarione, scritta a Michele Apostoli dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, particolarmente significativa per quanto concerne il valore del libro stesso come elemento di trasmissione della cultura e della stessa civiltà:

> Mi mancano non poche opere dei nostri maestri sacri e profani. Finché per i greci esisteva un

unico e comune focolare non me ne preoccupai, ben sapendo che le opere erano là custodite. Dopo il crollo, ahimé!, sorse un grande desiderio di acquistarle tutte, non per me che possiedo quanto mi basta per il mio proprio uso, ma, se ora in qualche luogo sopravvivano ancora greci, se in futuro avranno una sorte migliore, essi abbiano dove trovare in un luogo sicuro custodita tutta insieme la loro *phonè*, quella che ancora sussiste e dopo averla trovata, la possano moltiplicare. Non avvenga come in tempi passati, in cui abbiamo perduto molte opere belle di quegli uomini divini, ed ora, perdendo anche le poche che restano, i greci rimarrebbero del tutto *aphonoi* e in niente si differenzierebbero dai barbari e dagli schiavi. Di questi autori mando a te la lista e la stessa mando a Teofane di Atene. Per amor mio e per il proposito che mi prefiggo, che giustamente sta a cuore anche a te, ti prego di porre ogni zelo nel trovare e acquistare ogni opera. Ben cercando potrai fartele venire tutte da Adrianopoli, da Atene, da Tessalonica, da Ainos e dagli altri paesi e città a voi vicine e anche da quella che un tempo era la nostra città, a cui appartenevano quei tesori, e infine da Gallipoli. [...] Mi basta un solo esemplare di ciascuna.[80]

La più tarda diffusione della stampa avrebbe fatto perdere il gusto per il libro provocando inizialmente anche forti disagi[81] in un'epoca nata per propagandare le *humanae litterae* e gli *studia humanitatis*, diffusi e permeati a misura dell'uomo, come sembravano garantire i testi manoscritti, e meno quelli frutto dell'applicazione di tecniche meccaniche. Eppure proprio la stampa, specie negli ambiti legati alla scuola e all'università, avrebbe consentito un ulteriore e straordinario incremento dei testi e delle teorie dell'età umanistica, e quindi un altrettanto straordinario evolversi e affermarsi di quelli che erano stati fra i più lontani inizi di nuove esperienze e professioni intellettuali.

Note

[1] F. Petrarca, *Opere*, a c. di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1975, pp. 76-79. Per la comprensione del ruolo del Petrarca nella formazione della cultura umanistica è sufficiente qui rinviare ad alcuni testi fondamentali: P. De Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Champion, Paris 1907²; G. Billanovich, *Petrarca letterato. I. Lo scrittoio del Petrarca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1947; E.H. Wilkins, *Vita del Petrarca e la formazione del* Canzoniere, a c. di R. Cesarani, Feltrinelli, Milano 1970²; G. Martellotti, *Scritti petrarcheschi*, a c. di M. Feo, S. Rizzo, Antenore, Padova 1983; M. Feo (a c. di), *Codici latini del Petrarca nelle biblioteche fiorentine*, Le Lettere, Firenze 1991; G. Billanovich, *Petrarca e il primo Umanesimo*, Antenore, Padova 1996; Id., *Petrarca e le origini dell'Umanesimo*, Le Lettere, Firenze 1976 ["Quaderni petrarcheschi", IX-X, 1992-93]; F. Rico, *Il sogno dell'Umanesimo. Da Petrarca a Erasmo*, Einaudi, Torino 1998.

[2] È il testo famoso di una delle *Epistole metrice* (III, 24): cfr. F. Petrarca, *Rime, Trionfi e poesie latine*, a c. di F. Neri, G. Martellotti, E. Bianchi, N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1951, p. 804; «Salve, terra santissima cara a Dio, salve, terra ai buoni sicura, tremenda ai malvagi, terra più nobile di ogni altra e più fertile e più bella, cinta da duplice mare, famosa per le Alpi gloriose, veneranda per gloria d'armi e di sacre leggi, dimora delle Muse, ricca di tesori e d'eroi, che degna d'ogni più alto favore reser concordi l'arte e la natura e fecer maestra del mondo! A te voglioso dopo tanto tempo io ritorno per non lasciarti mai più: tu alla mia vita darai grato riposo e alfine mi concederai nel tuo seno tanta terra quanta ne ricoprano le mie fredde membra. Pieno di gioia io ti contemplo, o Italia, dall'alto del frondoso Monginevra; rimangono alle mie spalle le nubi, e un vento soave mi colpisce la fronte, mentre l'aria salendo con moto leggero mi accoglie. Riconosco la mia patria, e gioioso la saluto: salve, mia bella madre, salve o gloria del mondo» (trad. it. di E. Bianchi, ivi, p. 805).

[3] Senza entrare nel merito di quanto ora appena accennato rinvio, per un essenziale avvio e inquadramento, alle ampie analisi sintetizzate nei volumi della *Storia d'Italia* diretta da G. Galasso, e, in particolare, O. Capitani, R. Manselli, G. Cherubini, A.I. Pieri, G. Chittolini, *Comuni e Signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia*, UTET, Torino 1981; A.M. Nada Patrone, G. Airaldi, *Comuni e Signorie nell'Italia settentrionale: il Piemonte e la Liguria*, UTET, Torino 1986; G. Cracco, A. Castagnetti, A. Vasina, M. Luzzati, *Comuni e Signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana*, UTET, Torino 1987; G. Arnaldi, P. Toubert *et al.*, *Comuni e Signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca*, UTET, Torino 1987. Per un inquadramento rivolto al settore culturale fondamentale, e non limitato alle sole esperienze italiane, cfr. i molteplici saggi apparsi nei vari volumi de *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, diretti da G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò: *I, La produzione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1992; *II, La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1994; *III, La ricezione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1995; *IV, L'attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1997.

[4] Per un panorama essenziale della cultura fiorentina tra la fine del Trecento e gli inizi del Quattrocento cfr. P. Viti, *L'Umanesimo toscano nel primo Quattrocento*, in *Storia della letteratura italiana. III, Il Quattrocento*, diretta da E. Malato, Salerno Editrice, Roma 1997, pp. 211-294 (con ulteriore e ampia bibliografia); resta tuttora insostituibile H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Sansoni, Firenze 1970.

[5] C. Salutati, *Invectiva in Antonium Luschum*, a c. di D. Moreni, Magheri, Florentiae 1826, pp. 125-126, anche E. Garin (a c. di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, p. 35; «Non posso credere che il mio Antonio Loschi, che ha visto Firenze, o alcun altro, chiunque l'abbia vista, a meno che non sia del tutto folle, possa negare che essa sia davvero il fiore d'Italia e la sua parte più bella. Qual città, non soltanto in Italia ma in tutto il mondo, è più salda nella cinta delle sue mura, più superba di palazzi, più adorna di templi, più bella di edifizi, più splendida di porticati, più ricca di piazze, più lieta di ampie strade, più grande di popolo, più gloriosa di cittadini, più inesauribile di ricchezze, più feconda nei campi? Quale mai ha un luogo più bello, un cielo più salubre, quale è più linda, più ricca di pozzi, più dolce di acque, più operosa di arti, più ammirabile in tutto? Quale più ricca di ville, più potente di borghi, più abbondante di municipi, più dotata di agricoltori? Qual città, priva di porto, ha tanto traffico di merci? Dove maggiore il com-

mercio, più ricco per varietà di scambi, più abile per sottili accorgimenti? Dove uomini più illustri, e per tacer degl'infiniti che sarebbe fastidioso ricordare, così insigni per imprese, valenti nelle armi, potenti per giusti domini, e famosi? Dove Dante, dove Petrarca, dove Boccaccio?» (trad. it. di E. Garin).

[6] Per i riferimenti alle opere e ai passi indicati cfr. L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, a c. di P. Viti, UTET, Torino 1996, pp. 563-647 (per la *Laudatio*), pp. 73-143 (per i *Dialogi*); per un inquadramento più specifico cfr. P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Bulzoni, Roma 1992.

[7] Per esempio, quanto il Bruni spiega in una lettera indirizzata da Rimini nel febbraio 1407 a Niccolò Niccoli: cfr. L. Bruni, *Epistolarum libri VIII*, I, rec. L. Mehus, Paperini, Florentiae 1741, pp. 76-83 (Ep. III, 9).

[8] Cfr. *Th. Aquinatis Opera omnia*, XVI, Fiaccadaori, Parmae 1865, pp. 225-291 (cfr. anche T. d'Aquino, *Scritti politici*, a c. di L.A. Perotto, con studi introduttivi di A. Passerin d'Entrèves e R. Spiazzi, Massimo, Milano 1985).

[9] L. Bruni, *Opere...*, cit., p. 586; «Allo stesso modo questa magnifica città, poiché, una volta vista, allontana subito da sé tutta l'ammirazione prima concepita su di lei, e modifica le opinioni degli uomini, necessariamente deve avere in sé una risorsa eccezionale di magnificenza, di bellezza e di ricchezza. In questo così evidente mutamento della mente, in pensieri ed opinioni, che cos'altro si potrebbe dire se non che la grandiosità e la maestà di questa città sono così elevate che né lingue di narratori potrebbero spiegarle né menti di ascoltatori comprenderle? Tutti certamente la lodano e loderanno sempre, ma nessuno si è trovato a cui nel vederla non appaia molto più splendida di quanto si era immaginato nel sentirne parlare. Pertanto non dubito che ci saranno molti che mi accuseranno di temerarietà e di sfrontatezza per aver posto mano ad un'impresa di tal genere: ma io guardando questa così stupenda città non potevo non ammirarla, e, ammirandola, non farne l'elogio» (trad. it. di P. Viti, ivi, p. 587).

[10] Cfr., per esempio, H. Baron, *La crisi...*, cit., pp. 209-229; F. Klein, *Considerazioni sull'ideologia della città di Firenze tra Trecento e Quattrocento (G. Villani e L. Bruni)*, in "Ricerche storiche", X, 1980, pp. 311-336. D'obbligo il rinvio alla sintesi di H. Pirenne, *Le città del Medioevo*, introduzione di O. Capitani, Laterza, Roma-Bari 1995. Cfr. anche: G. Fasoli, F. Bocchi, *La città medievale italiana*, Sansoni, Firenze 1973; G. Chittolini, *La formazione dello stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*, Einaudi, Torino 1979; R. Elze, G. Fasoli (a c. di), *Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa*, il Mulino, Bologna 1981; *Forme e tecniche del potere nella città (Secoli XIV-XVII)*, Università di Perugia, Perugia 1981 ["Annali della Facoltà di Scienze politiche". Anno Accademico 1979-80, n. 16]; M. Sanfilippo, *Le città medievali*, Società Editrice Internazionale, Torino 1983; A.I. Pini, *Città, comuni e corporazioni nel Medioevo italiano*, Clueb, Bologna 1986; P. Rossi (a c. di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Einaudi, Torino 1987; M. Ginatempo, L. Sandri, *L'Italia delle città. Il popolamento urbano tra Medioevo e Rinascimento (Secoli XII-XVI)*, Le Lettere, Firenze 1990.

[11] Cfr. P.C. Decembrio, *De laudibus mediolanensium urbis panegiricus*, a c. di G. Petrarglione, in "Archivio Storico Lombardo", XXXIV, 1907, pp. 5-45.

[12] Senza scendere in riferimenti specifici, fra la vastissima bibliografia cfr. P.A. Ramsey (a c. di), *Rome in the Renaissance. The City and the Myth*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Binghamton-New York 1982; P. Brezzi, M. De Panizza Lorch (a c. di), *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, Istituto di studi romani-Barnard College, Roma-New York 1984; M. Miglio, F. Niutta, D. Quaglioni, C. Ranieri (a c. di), *Un pontificato ed una città. Sisto IV (1471-1484)*, Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, Città del Vaticano 1986; C. D'Onofrio, *Visitiamo Roma nel Quattrocento. La città degli umanisti*, Romana Società Editoriale, Roma 1989; S. Danesi Squarzina (a c. di), *Roma centro ideale della cultura dell'antico nei secoli XV e XVI. Da Martino V al sacco di Roma. 1427-1527*, Electa, Milano 1989.

[13] La bibliografia su questi temi è vastissima, per un iniziale orientamento cfr. G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Zanichelli, Bologna 1949-51; M.F. Sciacca, *La pedagogia dell'Umanesimo*, Perrella, Roma 1949; E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari 1952; M.F. Sciacca, *La visione della vita nell'Umanesimo*, Sandron, Palermo 1954; E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1972²; Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1973²; Id., *La cultura del Rinascimento*, Laterza, Bari 1973; C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1976; P.O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1977²; M.P. Gilmore, *Il mondo dell'Umanesimo. 1453-1517*, La Nuova Italia, Firenze 1977; M. Boas Hall, A. Chastel *et al.*, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Laterza, Bari 1979; E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1979; P. Burke, A. Chastel *et al.*, *L'uomo del Rinascimento*, a c. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1988; L.M. Batkin, *L'idea di individualità nel Rinascimento italiano*, Laterza, Roma-Bari 1992; J. Le Goff, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Mondadori, Milano 1997.

[14] Sulla fortuna di Cicerone mi limito a rinviare a H. Baron, *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transation from Medieval to Modern Thought*, I, Princeton University Press, Princeton 1988, pp. 94-133.

[15] Riferimenti essenziali in L. Ricci Battaglia, *Giovanni Boccaccio*, in *Storia della letteratura italiana. II, Il Trecento*, diretta da E. Malato, Salerno Editrice, Roma 1995, pp. 727-877, *passim* (con ampia bibliografia), a cui vanno aggiunti almeno: G. Getto, *Vita di forme e forme di vita nel* Decameron, Petrini, Torino 1972²; M. Baratto, *Realtà e stile nel* Decameron, Editori Riuniti, Roma 1980.

[16] Per le due opere petrarchesche (edite insieme in F. Petrarca, *Prose*, a c. di G. Martellotti, E. Carrara, P.G. Ricci, Ricciardi, Milano-Napoli 1955, pp. 21-215, 285-591; per il *Secretum* cfr. anche le edizioni a c. di E. Finzi, Mursia, Milano 1992 e di U. Dotti, Archivio Guido Izzi, Roma 1993; per il *De vita solitaria* l'edizione a c. di M. Noce, introduzione di G. Ficara, Mondadori, Milano 1992) qui ricordate cfr. F. Tateo, *Dialogo interiore e polemica ideologica nel* Secretum *del Petrarca*, Le Monnier, Firenze 1965; P.P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana e attinenze medievali*, Società Editrice Internazionale, Torino 1966; F. Rico, *Vida u obra de Petrarca. I, Lectura del* Secretum, Antenore, Padova 1974; O. Giuliani, *Allegoria retorica e poetica nel* Secretum *del Petrarca*, Patron, Bologna 1978; F. Tateo, *Il paradosso della solitudine*, in *Preveggenze umanistiche di Petrarca*, ETS, Pisa 1993, pp. 7-25. Più in generale, U. Dotti, *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Feltrinelli, Milano 1978; M. Santagata, *I frammenti dell'anima. Storia e raccolta nel Canzoniere di Petrarca*, il Mulino, Bologna 1992.

[17] F. Petrarca, *Le Familiari*, I, a c. di V. Rossi, Sansoni, Firenze 1933, p. 129 (*Fam.* III, 12); «Non t'impongo una legge impossibile; la via che ti mostro è battuta, e per essa quanti illustri uomini con molta gloria dalle tempeste della vita pubblica giungono al quieto porto dell'eremo; quanti ancora, pur avendo gettato le ancore lontano da quello, compierono felicemente il viaggio della vita! [...] Tu dunque non disperare, come se ti fossi messo per un cammino falso o – come dicono i Pitagorici – sinistro, e la cura dei tuoi concittadini, che t'incombe, fosse contraria alla divina grazia, a cui aneli; va' avanti, non esitare, non ti fermare, non venir meno alla tua salute» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., pp. 362-363).

[18] Cfr. F. Petrarca, *De otio religioso*, a c. di G. Rotondi, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1958. Su questi temi cfr. A.M. Voci, *Petrarca e la vita religiosa: il mito umanista della vita eremitica*, Istituto Storico per l'età moderna e contemporanea, Roma 1983.

[19] Cfr. D. De Rosa, *Coluccio Salutati. Il cancelliere e il pensatore politico*, La Nuova Italia, Firenze 1980; R.G. Witt, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*, University of North Carolina Press, Durnham 1983.

[20] C. Salutati, *Epistolario*, I, a c. di F. Novati, Istituto Storico Italiano, Roma 1896, pp. 277-278; «Questa inclita città, fiore della Toscana, specchio dell'Italia e, a mio giudizio, senz'altro emula di quella grandiosa Setticolle – da cui discendendo procede lungo antiche vestigia di sì grande genitrice –, combattendo per la salvezza dell'Italia e la libertà di tutti, mi tiene occupato in un impegno che è graditissimo ma troppo continuo. Non sono costretto, infatti, come è nella consuetudine di qualunque città, ad esporre il pensiero di un grande popolo ai suoi vicini; ma ogni giorno devo preparare lettere per i re e per tutti i principi del mondo sopra quanto avviene: e così mi è tolto il vantaggio di una privata scrittura. E confesso che talvolta mi sento richiamato con tanto ardore ai quieti studi e alle lettere preferite, perché la gloria di un così grande ufficio mi sembra di minor valore, non gradevole la sua utilità, mentre quella varietà di cose che di solito fa piacere, a me dispiace. Tu, invece, nell'angolo estremo d'Italia, nella città veneta di Verona, vai fuggendo gli occhi della

gente, ma, come penso, sei trattenuto dalla costante occupazione delle lettere. [...] Fuggendo il volgo, nel quale non vedresti altro che vizi da evitare, tu fuggi proprio i più grandi stimoli ai vizi; e quanto meno stai con la turba delirante, tanto più ti raccogli nella rocca dell'onestà e delle virtù» (trad. it. di P. Viti).

[21] C. Salutati, *Epistolario*, III, cit., p. 303 (Ep. IX, 16); «Non credere, o mio Pellegrino, che il fuggire la turba, l'evitare la vista delle cose attraenti, chiudersi in un chiostro e separarsi in un eremo, sia la via della perfezione. Entro di te si trova quello che assegna il nome di perfezione al tuo agire. [...] Se la tua mente non sarà rivolta a queste cose esteriori, la piazza, il foro, la curia e i luoghi più frequentati della città saranno per te deserti e remotissima e perfetta solitudine. Se invece o per il ricordo di cose assenti o per le attrattive di quelle che sono davanti, la nostra mente si rivolge alle cose esterne, non so che giovi il vivere solitario, giacché è proprio dell'animo pensare sempre qualcosa: o ciò che è appreso dai sensi o ciò che è ripresentato dalla memoria, o ciò che è composto dalla finezza dell'intelletto, o è fabbricato dalla disposizione dell'animo» (trad. it. di P. Viti).

[22] Cfr., per indicazioni generali, P. Viti, *L'Umanesimo...*, cit.; Id., *L'Umanesimo nell'Italia settentrionale e mediana*, in *Storia della letteratura italiana*, cit., pp. 519-540; S. Bertelli, N. Rubinstein, C.H. Smyth (a c. di), *Florence and Venice: Comparisons and Relations. I. Quattrocento*, La Nuova Italia, Firenze 1979; più specificamente per Firenze: H. Baron, *La crisi*, cit.; per Venezia: cfr. i molteplici saggi raccolti in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di), *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Neri Pozza, Vicenza 1980-81.

[23] G. Dominici, *La regola del governo di cura familiare*, a c. di D. Salvi, Garinei, Firenze 1860, pp. 178-179.

[24] Per un quadro d'insieme cfr. P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 339-363. Una denuncia esemplare quanto fortemente retorica del dominio del *negotium* sul più gradito *otium* è data da un passo di una lettera del 1442 di Enea Silvio Piccolomini, che racconta lo stressante lavoro nella cancelleria imperiale: «Vivo enim inter clamores, qui rumperent somnum Druso vitulisque marinis, unicum est toti cancellarie receptaculum, complures sumus unis in edibus commessantes et conbibentes nec formice tam presse in suis antris quam nos in auleola degimus. Apes distincte cellulis in alvearibus delitescunt, nos uno in conclavi velut oves in septis alter alterum premimus, nec spuere quisquam potest, nisi alterius commaculet vestem tantumque inter nos servamus silentium, ut picas in nemoribus vel cornices aut in paludibus ranas audire te censeas. Miror mei, qui tantum exprimere tibi potuerim. Sed hoc forsitan nimis est tibi, qui iam litteras quasi iugum aliquod abiecisti et nunc magis vocandus es ad studia quam trahendus. Illud mihi molestum est, quod ad te scribens inter vexationes plurimas perpolire non potui, quod te legere speravi» (E.S. Piccolomini, *Briefwechsel*, I, a c. di R. Wolkan, in "Fontes Rerum Austriacarum", Wien 1909, p. 236; «Vivo, infatti, in mezzo a clamori che romperebbero il sonno a Druso e ai vitelli marini; unico per tutta la cancelleria è il luogo di ritrovo, in una medesima casa parecchi siamo a mangiare e bere insieme, e le formiche pigiate nei loro fori non sono pigiate quanto noi lo siamo nella corte. Le api si sistemano nei loro alveari, distinte per cellette, noi in una sola sala ci premiamo l'uno sull'altro come pecore nei recinti, e uno non può sputare senza che macchi la veste di un altro, e fra noi conserviamo tanto il silenzio che penseresti di udire gazze o cornacchie nei boschi o rane nelle paludi. Mi meraviglio di me per averti potuto riferire tanto. Ma forse questo è troppo per te, che già hai gettato via le lettere come un qualche giogo, e ora agli studi devi essere più chiamato che trascinato. Questo mi dispiace: che dovendoti scrivere fra tantissime molestie non ho potuto ripulire quello che ho sperato che tu legga»; trad. it. di P. Viti). Poco più di dieci anni prima, Ambrogio Traversari, appena eletto generale dell'Ordine camaldolese, confessa a Vittorino da Feltre il suo rincrescimento per il prevalere dei *negotia* che gli impediscono, o per lo meno rallentano i suoi studi: «Non sum ignarus antiquissimi in me amoris tui et egregiae omnino voluntatis ac per id vices te indolere nostras, qui de alto quietis sim in occupationum infestissimum pelagus (dum nihil eiusmodi cogito) repente iactatus sum. Avolarunt a nobis deliciae nostrae et studia honestissima quibus innutriti eramus» (A. Traversarii, *Latinae epistolae*, II, a c. di P. Canneti, L. Mehus, Ex Typographio Caesario, Florentiae 1759 [rist. anast. Forni, Bologna 1968]; Ep. V, 35, col. 270; cfr. anche Ep. XII, 21, col. 588: «So bene quanto mi ami e quale è la disposizione del tuo animo verso di me: e che quindi tu soffri delle mie vicende, ora che dall'alto della quiete sono stato improvvisamente – mentre non pensavo a niente di simile – gettato in un molesto mare di occupazioni. Sono così scomparsi i nostri piaceri e i tanto splendidi studi di cui ci eravamo nutriti»; trad. it. di P. Viti). Ma gli esempi umanistici in questa direzione sono innumerevoli: fra i tanti, non poche lettere di Guarino Guarini – alcune scritte «inter strepitum et scholae pulverem» (come quella indirizzata da Venezia, nel gennaio 1418, a Girolamo Gualdo in G. Veronese, *Epistolario*, I, a c. di R. Sabbadini, R. Deputazione Veneta di Storia Patria, Venezia 1915, p. 178) – sono particolarmente significative: cfr. ivi, pp. 96, 133, 140, 142, 155, 284, 316, 349, 526, 528, 567; II, pp. 68, 89, 90, 92, 147, 290, 307.

[25] Per queste opere, oltre quanto già indicato, cfr. L. Bruni, *Opere...*, cit., pp. 563-647, 649-701, 703-749.

[26] L.B. Alberti, *I Libri della famiglia*, a c. di R. Romano e A. Tenenti, nuova ed. a c. di F. Furlan, Einaudi, Torino 1994, p. 9.

[27] Ivi, p. 225.

[28] M. Palmieri, *Vita civile*, a c. di G. Belloni, Sansoni, Firenze 1982, pp. 194-195.

[29] Ivi, pp. 98-99.

[30] Cfr. A. Mita Ferraro, "Introduzione" a M. Palmieri, *La presa di Pisa*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1995, pp. IX-X, XVII; P. Viti, *L'Umanesimo...*, cit., pp. 245-250; G. Tanturli, *Sulla data e la genesi della* Vita civile *di Matteo Palmieri*, in "Rinascimento", II s., XXXVI, 1996, pp. 3-48.

[31] Cfr. Ch.L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, State of New York University Press, Albany-New York 1977; G.C. Garfagnini (a c. di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Olschki, Firenze 1988; S. Gentile (a c. di), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Rose, Roma 1997.

[32] A. Traversarii, *Latinae epistolae*, cit., coll. 264-265 (Ep. V, 31); «Dalla familiarità con le cose sacre e dalla continua meditazione e dal raccoglimento della devozione, si concepisce una disposizione interiore intensa per cui, messa da parte la vecchiaia, l'animo nostro si rinnova di giorno in giorno a immagine di colui che lo creò. Fai così, o mio dilettissimo Giovanni. Consacrati sempre a questi studi, i quali resteranno sempre con te. Quelle lettere dolci come il miele e celestiali, primo latte da cui sia nutrita la tua fede, anche allora ti comunicheranno un solido cibo, per cui tu potrai pervenire alla forza virile. Quelle, dico, ti insegneranno verso dove tu debba tendere e quale diletto tu debba coltivare. [...] Da queste, infatti, concepirai una grande disposizione alla virtù e molto avanzerai» (trad. it. di P. Viti).

[33] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., p. 171 (*Fam.* IV, 7); «E ora con un nuovo beneficio hai gratificato le abbandonate Muse, alle quali hai solennemente consacrato questo mio ingegno, per modesto che sia; e di più, hai rallegrato con gioia insperata e con inusitate fronde la città di Roma e il deserto palazzo del Campidoglio. Piccola cosa, dirà qualcuno; ma certo cospicua per la sua novità, e celebrata dal plauso e dalla letizia del popolo romano; il costume della laurea, non solo interrotto per tanti secoli, ma ormai quasi del tutto dimenticato, mentre altri e ben diversi affetti e studi avevano il sopravvento, è stato in questa nostra età rinnovato sotto la tua guida e per mio mezzo» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., pp. 402-403). Alla fine della sua vita, scrivendo a Giovanni Boccaccio il 28 aprile 1373, il Petrarca si mostra pienamente consapevole del ruolo da lui avuto nella rinascita degli studi: «Illud plane preconium quod michi tribuis non recuso: ad hec nostra studia, multis neglecta seculis, multorum me ingenia per Italiam excitasse et fortasse longius Italia; sum enim fere omnium senior, qui nunc apud nos his in studiis elaborant» (F. Petrarca, *Prose...*, cit., p. 1144; la lettera è la XVII, 2 delle *Seniles*; «Una lode tua non ricuso: che per impulso da me ricevuto, molti oggi sono in Italia, e molti per avventura anche fuori, che presero a coltivare questi nostri studi negletti per tanti secoli; e infatti sono io forse il più vecchio di quanti in essi s'affaticano ora»; trad. it. di G. Fracassetti, ivi, p. 1145).

[34] Cfr. C. Godi, *La* Collatio laureationis *del Petrarca*, in "Italia medioevale e umanistica", XIII, 1970, pp. 1-27.

[35] F. Petrarca, *In difesa dell'Italia (Contra eum qui maledixit Italie)*, a c. di G. Crevatin, Marsilio, Venezia 1995, p. 62; «E come l'Italia ha subito levato il capo dappertutto! Con che forza il terrore del nome romano è giunto sulle ali della fama fino ai confini del mondo! E quanto più pesantemente sarebbe stato avvertito, se perseverare fosse facile come cominciare!» (trad. it. di G. Crevatin, ivi, p. 63).

[36] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., II, pp. 76-77 (*Fam.* VI, 3); «Di lì, sempre risalendo il fiume, dopo tre miglia o poco più, vedrai a destra un corso d'acqua, limpido come argento; piega da quella parte: è la Sorga, il più tranquillo de' fiumi; e dopo averla percorsa all'insù per circa quindici miglia, vedrai una fonte a nessuna seconda, scaturigine di quel limpidissimo fiume, e sopra di essa un'altissima rupe, oltre la quale non è possibile andare; né ve n'è bisogno. E perché tutto ti sia "destro" e favorevole, deposto finalmente a terra, alla tua destra mi vedrai. E dove lontano dall'Italia io potrei esser più tranquillo? Mi vedrai contento di un orto piccolo ma pieno d'ombra e di una modesta casa, che parrà ancora più stretta all'arrivo di un sì grande ospite; vedrai colui che tu cerchi, in ottima salute, non bisognoso di nulla, nulla chiedente alla Fortuna; lo vedrai da mane a sera vagar solo, tra i prati, i monti, le fonti, le selve, i campi; fuggir le orme degli uomini, cercar luoghi appartati, amare le ombre, godere degli antri muscosi e de' prati verdeggianti, odiare le noie della Curia, evitare il frastuono delle città, star lontano dalle soglie dei potenti, sorridere delle voglie del volgo, tenersi ugualmente distante dalla gioia e dalla tristezza; libero di giorno e di notte, lieto della compagnia delle Muse, del canto degli uccelli, del mormorio delle ninfe, povero di servi, ricco di libri; e ora stare in casa, ora passeggiare, ora fermarsi, ora posare il capo e le membra stanche sull'erba tenera; e – non ultima cagione di conforto – a nessuno, se non raramente, far visita, il quale possa pur la millesima parte de' suoi affanni narrargli; e poi, ora immobile e con gli occhi fissi tacere, ora ragionare tra sé, e se stesso e tutte le cose mortali sprezzare» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., pp. 500-501).

[37] La lettera, già sopra ricordata, è la XVII, 2 delle *Seniles*: cfr. F. Petrarca, *Prose...*, cit., pp. 1154-1156; «Meglio che perdonarti io ti ringrazio per quell'amore di cui mi dai prova e che ti fa medico de' mali miei, mentre de' tuoi non ti curi. E chiedo io che tu mi perdoni se non posso ubbidirti, e se ti dico che di vivere a lungo non son punto desideroso; ma quand'anche lo fossi, il consiglio tuo non varrebbe che ad accorciarmi la vita. La fatica continua e l'applicazione sono l'alimento dell'animo mio. Quando comincerò a rallentare e a cercare riposo, tieni per certo che cesserò di vivere. Conosco ben io le mie forze, e sento che a certe altre fatiche esse non mi basterebbero. Ma questo mio leggere e scrivere, da cui vorresti ch'io mi ristessi, sono per me fatica assai lieve, anzi son dolce ristoro che conforta dalle fatiche più gravi e ne produce l'oblio. Non v'ha cosa che pesi men della penna, né più di quella diletti: gli altri piaceri svaniscono e dilettando fan male; la penna stretta fra le dita dà piacere, posata dà compiacimento, e torna utile non a colui soltanto che di essa si valse ma ad altri ancora e spesso molti che sono lontani, e talvolta anche a quelli che nasceranno dopo mille anni. Non temo di affermare che di tutti i piaceri sortiti all'uomo sulla terra lo studio delle lettere è non solo il più nobile, ma anche il più durevole, il più soave, il più costante, quello che in ogni congiuntura della vita è più facile a conseguirsi, meno incomodo a procacciarsi. Perdona dunque, fratel mio, perdona se, disposto a crederti in tutt'altro, in questo io non ti credo. Tu puoi dire di me quello che vuoi e farmi comparire quale ti piace; ché tutto è possibile allo stile di un uomo dotto ed eloquente. Io peraltro debbo e voglio adoperarmi, se sono ancor nulla, a essere qualche cosa; se qualche cosa già sono, a crescere alcun poco, e se fossi già grande (il che non è), a divenire come meglio potessi più grande, grandissimo» (trad. it. di G. Fracassetti, ivi, pp. 1155-1157).

[38] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., II, pp. 77-78 (*Fam.* VI, 4); «Ed è che io scrivo per me, e mentre scrivo bramosamente m'intrattengo con i nostri antichi in quel solo modo che posso, dimenticando con gran piacere questi coi quali la mia cattiva stella mi ha costretto a vivere; e frattanto faccio ogni sforzo per seguir quelli e fuggir questi. Poiché, come la presenza di questi gravemente m'offende, così il ricordo di quelli e delle loro magnifiche gesta e della loro gloria mi colmano d'incredibile ed inestimabile letizia, che se a tutti fosse nota, si stupirebbe ch'io così mi diletti a star co' morti piuttosto che co' vivi. La verità è che vivi son quelli che morirono in gloria e in virtù; mentre costoro, che esultano tra delizie e falsi piaceri, marci di vizio e di sonno, gravi di vino, sebbene sembri che vivano, non sono che spiranti cadaveri, orribili e osceni. Ma resti questa eterna lite tra i dotti e gl'indotti; io seguirò il mio proposito» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., pp. 502-503).

[39] Ivi, VI, a c. di U. Bosco, Sansoni, Firenze 1942, pp. 227, 231, 237, 240, 243, 245, 263 (*Fam.* XXIV, 3-8, 12).

[40] Ivi, p. 231 (*Fam.* XXIV, 5); «Mi giova parlar con voi, o uomini illustri, dei quali ogni età ebbe penuria e la

nostra ha ignoranza e difetto. Certo è che ogni giorno io vi ascolto parlare con più attenzione che creder si possa; e forse merito d'esser da voi a mia volta ascoltato» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., p. 1255).

[41] Cfr. F. Petrarca, *De viris illustribus*, a c. di G. Martellotti, Sansoni, Firenze 1964.

[42] Sulle scuole medievali e umanistiche cfr. *Le scuole degli Ordini mendicanti*, Accademia Tudertina, Todi 1978; G. Manacorda, *Storia della scuola in Italia*, presentazione di E. Garin, Le Lettere, Firenze 1980; L. Gargan, O. Limone (a c. di), *Luoghi e metodi di insegnamento nell'Italia medievale*, Congedo, Galatina 1989; P.F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy. Literary and Learning. 1300-1600*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1989; L. Rotondi Secchi Tarugi (a c. di), *L'educazione e la formazione intellettuale nell'età dell'Umanesimo*, Guerini e Associati, Milano 1992; per ulteriori notizie cfr. la precedente nota 13.

[43] Per queste opere cfr. rispettivamente: P.P. Vergerio, a c. di *De ingenuis moribus*, C. Miani, in "Atti e Memorie della Società Istriana di Archeologia e Storia Patria", n. s. XX-XXI, 1972-73, pp. 183-251; L. Bruni, *Opere...*, cit., pp. 243-279.

[44] Per un quadro d'insieme cfr. E. Garin, *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Coedizione Giuntine-Sansoni, Firenze 1958; Id., *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Bari 1970; cfr. la precedente nota 13.

[45] L. Bruni, *Opere...*, cit., p. 84; «Che c'è, infatti, o Dei immortali, che, per conoscere ed approfondire questioni sottili, serva più della discussione, nel corso della quale più occhi, per così dire, osservano da ogni parte la questione proposta, in modo che niente in essa riesce a sfuggire, niente a restare nascosto, niente ad ingannare lo sguardo di tutti? Che c'è che possa risollevare e rinvigorire un animo stanco, abbattuto e per lo più infastidito di questi studi in seguito alla lunga durata e all'assiduità dell'impegno, che i discorsi scambiati nel cerchio di un gruppo, nel quale ti senti fortemente infiammato a leggere e ad imparare, o dalla gloria, se superi gli altri, o dalla vergogna, se sei superato? Che c'è che più della discussione riesca ad aguzzare il nostro ingegno, a renderlo sagace e pronto, dal momento che è necessario che in un attimo sappia affrontare una questione, e quindi riflettere, discorrere, collegare, concludere? Sicché è facile capire che, eccitato da questo esercizio, l'ingegno diviene più veloce nel decidere su tutte le altre cose. Non importa poi dire quanto la discussione perfezioni il nostro parlare, e ce ne renda completamente padroni. Voi stessi potete vedere come molti, per quanto sostengano di sapere di lettere e leggano libri, per non aver preso parte a questa esercitazione non riescono a parlare latino altro che con i loro libri» (trad. it. di P. Viti, ivi, p. 85).

[46] Ivi, pp. 84-86, «Così io, che ho a cuore il vostro bene, e desidero vedervi quanto più possibile avanzare nei vostri studi, non mi sdegno a torto con voi se trascurate questa consuetudine della discussione, da cui derivano tanti vantaggi. È cosa assurda parlare fra sé nella solitudine delle proprie pareti e darsi molto da fare, poi sotto gli occhi della gente e nelle riunioni rimanere zitti come se non si sapesse niente; e con grande fatica rivolgersi a quegli impegni che offrono un qualche vantaggio, e non voler dedicarsi alla discussione da cui con grandissimo piacere ci vengono moltissimi benefici» (trad. it. di P. Viti, ivi, pp. 85-87).

[47] Oltre ai saggi raccolti in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di), *Storia della cultura veneta...*, cit., e in P. Viti, *L'Umanesimo nell'Italia...*, cit., relativi alle aree geografiche qui indicate, per più specifici riferimenti sugli umanisti ora ricordati mi limito a segnalare rispettivamente: R.G.G. Mercer, *The Teaching of Gasparino Barzizza. With special reference to his place in Paduan Humanism*, Duckworth, London 1979; N. Giannetto (a c. di), *Vittorino da Feltre e la sua scuola: umanesimo, pedagogia, arti*, Olschki, Firenze 1981; R. Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Veronese*, Galati, Catania 1896; Id., *Guariniana*, a c. di M. Sancipriano, Bottega d'Erasmo, Torino 1964; R. Schweyen, *Guarino Veronese. Philosophischer und humanistischer Pädagogik*, Fink, München 1973.

[48] B. da Siena, *Le prediche volgari*, III, a c. di C. Cannarozzi, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1940, pp. 309-310.

[49] L. Bruni, *Epistolarum libri...*, II, cit., p. 49; «La tua applicazione allo studio sia in due campi: quello nella conoscenza delle lettere, non superficiale e non comune, ma molto diligente e profonda, e in cui voglio che tu ti affermi molto; quello nella conoscenza delle cose che riguardano la vita e i costumi, e proprio per questo si chiamano "studia humanitatis", dato che perfezionano l'uomo e lo onorano» (trad. it. di P. Viti).

[50] F. Petrarca, *Invective contra medicum*, a c. di P.G. Ricci, appendice di aggiornamento di B. Martinelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1978, pp. 39-57.
[51] G. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, a c. di V. Romano, Laterza, Bari 1951, pp. 679-785, e ora a c. di V. Zaccari, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, VIII, a c. di V. Branca, Mondadori, Milano 1998, pp. 1354-1583.
[52] C. Salutati, *De laboribus Herculis*, I, a c. di B.L. Ullman, Thesaurus Mundi, Turici 1951, pp. 3-23. Fra le altre testimonianze mi limito a citare il *Contra oblocutores et detractores poetarum* di Francesco da Fiano (su cui cfr. M.L. Plaisant, *Un opuscolo inedito di Francesco da Fiano in difesa della poesia*, in "Rinascimento", s. II, I, 1961, pp. 119-162; I. Taù, *Il* Contra oblocutores et detractores poetarum *di Francesco da Fiano*, in "Archivio italiano per la storia della pietà", IV, 1964, pp. 254-350).
[53] L. Bruni, *Opere...*, cit., p. 98; «Che dire ora della dialettica, che è l'arte assolutamente necessaria per le dispute? Forse essa detiene un florido regno, e in questa guerra dell'ignoranza non ha subito alcun danno? Anzi: anche quella barbarie, che abita al di là dell'Oceano, si è scagliata contro di lei. E che genti, o buoni Dei! Tremo anche di fronte ai loro nomi: Farabrich, Buser, Occam e altri simili, che mi sembrano aver preso tutti il nome delle schiere di Radamante. E che c'è, o Coluccio, per cui io debba lasciare lo scherzo? Che cosa c'è, dico, nella dialettica che non sia stato sconvolto dai sofismi britannici? Che cosa che non sia stato separato da quella antica e vera arte del disputare, e trasferito in inezie e leggerezze? Lo stesso potrei dire della grammatica, lo stesso della retorica, lo stesso di quasi tutte le altre arti; ma non voglio essere troppo prolisso nel confermare una situazione già tanto nota» (trad. it. di P. Viti, ivi, p. 99).
[54] Cfr., per esempio, quanto si trova scritto in alcuni passi delle *Elegantie lingue latine*, in L. Vallae, *Opera*, Apud Henricum Petrum, Basileae 1540, pp. 37, 41-42.
[55] Per riferimenti generali sulla riforma grafica umanistica cfr. B.L. Ullman, *The Origin and Development of Humanist Script*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960; E. Casamassima, *Per la storia delle dottrine paleografiche dall'Umanesimo a Jean Mabillon*, in "Studi medievali", s. III, V, 1964, pp. 525-578; A. De La Mare, *The Handwriting of Italian Humanist*, Oxford University Press, Oxford 1973; A. Petrucci (a c. di), *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1979; B. Bischoff, *Paleografia latina. Antichità e Medioevo*, a c. di G.P. Mantovani e S. Zamponi, Antenore, Padova 1992. Per un quadro più ampio cfr. S. Rizzo, *Il lessico filologico degli Umanisti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1973; L.D. Reynolds e N.G. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Antenore, Padova 1974^2.
[56] Cfr., per esempio, Cic., *Mur.* 61; *Arch.* 3; per la portata della parola «humanista» cfr., in particolare, A. Campana, *The Origin of the Word "Humanist"*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", IX, 1946, pp. 60-73; G. Billanovich, *Auctorista, humanista, orator*, in "Rivista di cultura classica e medievale", VII, 1965, pp. 155-160.
[57] Cfr. B.L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Antenore, Padova 1963; R.G. Witt, *Hercules...*, cit.
[58] Cfr., rispettivamente, C Salutati, *Epistolario*, cit.; L. Bruni, *Epistolarum libri...*, cit.; A. Traversarii, *Latinae epistolae...*, cit.; P. Bracciolini, *Lettere*, a c. di H. Harth, Olschki, Firenze 1984-1987; P.P. Vergerio, *Epistolario*, a c. di L. Smith, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1934; F. Barbaro, *Epistolae*, a c. di A.M. Querini, Rizzardi, Brixiae 1743 e Id., *Centotrenta lettere inedite precedute dall'ordinamento critico cronologico dell'intero suo epistolario*, a c. di R. Sabbadini, Tipografia Nazionale, Salerno 1884; Veronese, *Epistolario*, cit.; G. Aurispa, *Carteggio*, a c. di R. Sabbadini, Istituto Storico Italiano, Roma 1931.
[59] F. Barbaro, *Epistolae...*, cit., p. 2; «Facilmente hai dimostrato che cosa avresti fatto per la Repubblica, dal momento che non la forza dell'inverno, non le nevi, non la lunghezza del viaggio, non l'asprezza delle strade ti hanno ritardato a riportare dalle tenebre alla luce grandissime opere letterarie» (trad. it. di P. Viti).
[60] L. Bruni, *Opere...*, cit., p. 250; «Per uno che tende a raggiungere quella meta, a cui ora io ti invito, credo che in primo luogo sia necessaria una conoscenza delle lettere non limitata e superficiale, ma vasta, particolareggiata e accurata e profonda: senza questo fondamento nessuno può costruirsi niente di elevato e di splendido. Infatti uno che è privo di questa conoscenza non potrà capire abbastanza gli scritti dei dotti, e se egli di suo scriverà qualcosa non potrà sfuggire al ridicolo» (trad. it. di P. Viti, ivi, p. 251).

[61] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., I, pp. 39-40 (*Fam.* I, 8); «Su questo argomento io non ho però da darti che un solo consiglio [...]. Ecco in due parole: si debbono, nelle invenzioni, imitare le api, che non rendono i fiori quali li hanno ricevuti, ma con le loro manipolazioni li trasformano mirabilmente in cera e miele. [...] Ma ad ogni modo io affermo essere indizio di maggiore eleganza e diligenza imitare le api ed esprimere con parole nostre i concetti, anche se appartengono ad altri. Cerchiamo poi di possedere uno stile, che non sia di questo o di quello, ma tutto nostro, anche se composto di elementi non nostri: è molto più lodevole, piuttosto che andar cogliendo qua e là come fanno le api, formare da se stessi il pensiero e lo stile, sull'esempio di quei bachi non molto più grossi di quelle, dalle cui viscere vien fuori la seta; purché, s'intende, il pensiero abbia gravità e giustezza, e lo stile sia adorno. Ma poiché a nessuno o a ben pochi ciò è concesso, consentiamoci di quel che è alla portata del nostro ingegno, senza invidiare i più grandi di noi, o disprezzare i più piccoli, o infastidire gli uguali» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., pp. 274-275).
[62] Su questo tema, che è uno dei più discussi della letteratura umanistica, cfr., per i testi: E. Garin (a c. di), *Prosatori latini...*, cit., pp. 902-911; R. Sabbadini, *Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterarie nell'età della Rinascenza*, Loescher, Torino-Firenze-Roma 1885; H. Gmelin, *Das Prinzip der Imitatio in den romanischen Literaturen der Renaissance*, in "Romanische Forschungen", XLVI, 1932, pp. 181-184; G. Santangelo, *Il Bembo critico e il principio d'imitazione*, Sansoni, Firenze 1950, pp. 48-59; F. Ulivi, *L'imitazione nella poetica del Rinascimento,* Marzorati, Milano 1959, pp. 20-25; E. Bigi, *La cultura del Poliziano e altri saggi umanistici*, Nistri Lischi, Pisa 1967, pp. 95-98; G. Ferraù, "Introduzione" a P. Cortesi, *De hominibus doctis*, a c. di G. Ferraù, Il Vespro, Palermo 1979, pp. 42-53; S. Pittaluga, *La restaurazione umanistica*, in *Lo spazio letterario...*, IV, cit., pp. 210-217; S. Benassi, *La filosofia e le lettere: la configurazione mito-poietica in Poliziano*, in L. Secchi Tarugi (a c. di), *Poliziano nel suo tempo*, Cesati, Firenze 1996, pp.117-133.
[63] Sul preumanesimo padovano cfr. il panorama complessivo offerto da G. Billanovich, *Il preumanesimo padovano*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di), *Storia della cultura veneta. Il Trecento*, cit., pp. 19-110 (con ulteriore bibliografia), ma cfr. anche R. Avesani, *Il preumanesimo veronese*, ivi, pp. 111-141; L. Gargan, *Il preumanesimo a Vicenza, Treviso e Venezia*, ivi, pp. 142-170; particolarmente utile in rapporto ai temi qui discussi è G. Ronconi, *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)*, Bulzoni, Roma 1976. Per informazioni più generali cfr. E. Anagnine, *Il concetto di rinascita attraverso il Medioevo (V-X sec.)*, Ricciardi, Milano-Napoli 1958; F. Simone, *Storia della storiografia letteraria francese*, Bottega d'Erasmo, Torino 1969. Per una esemplificazione, basata sul testo di Tito Livio, in rapporto alla sua diffusione in età anteriore all'Umanesimo, cfr. G. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo. I, Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*, Antenore, Padova 1981.
[64] G. Boccaccio, *De vita et moribus Domini Francisci Petracchi de Florentia*, a c. di R. Fabbri, in G. Boccaccio, *Tutte le opere*, V/1, a c. di V. Branca, Mondadori, Milano 1992, p. 904.
[65] Cfr. Ph. Villani, *De origine civitatis Florentie et de eiusdem famosis civibus*, a c. di G. Tanturli, Antenore, Padova 1997.
[66] G. Boccaccio, *Epistole*, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 666; «È ben vero che in questo secolo vennero dal cielo uomini più grandi, se non erro, i quali, come quelli che sono di grande animo, pensano con tutte le forze di risollevare l'oppressa [sapienza] e richiamarla dall'esilio alla primitiva sede, né invano» (trad. it. di G. Auzzas, ivi, p. 667).
[67] Alcuni essenziali riferimenti in P. Viti, *Il Medioevo nell'Umanesimo*, in *Lo spazio letterario...*, IV, cit., pp. 45-107.
[68] Su questi temi cfr. A. Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Rinascimento (1375-1449)*, Bulzoni, Roma 1989, non sempre valido per le valutazioni espresse; E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino,* a c. di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 241-253.
[69] G. Dominici, *Lucula noctis*, a c. di E. Hunt, Notre Dame University Press, Notre Dame-Indiana, 1940.
[70] Cfr. C. Salutati, *Epistolario*, cit., IV, p. 216 (Ep. XIV, 23).
[71] Ivi, pp. 233-234; «Non dubiti alcuno che la poesia è un'arte. [...] Nel compimento di questa arte non so che cosa si possa dire che è contro la fede o sia contrario alle sacre Scritture; soprattutto dal momento che è cer-

to che la stessa divina Scrittura niente altro è che poesia; sebbene sembri che tu, dottissimo uomo, aborrisca questo nome. La sacra Scrittura, infatti, che cosa è o nei termini o anche nelle cose se non figura?» (trad. it. di P. Viti).

[72] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., I, p. 139 (*Fam.* III, 18); «Io sono dominato da una passione insaziabile, che fino ad oggi non ho potuto né voluto frenare, convinto come sono che il desiderio di cose oneste non può esser disonesto. Vuoi tu sapere di che malattia si tratti? Non mi sazio mai di libri. Eppure, ne ho più del bisogno; ma accade dei libri come delle altre cose: il riuscire a far danaro è sprone all'avarizia. Anzi, ne' libri c'è qualcosa di singolare: l'oro, l'argento, le gemme, le vesti di porpora, le case adorne di marmi, i campi ben coltivati, i dipinti, i cavalli ben bardati, e le altre cose di questo genere danno un piacere muto e superficiale; i libri dilettano nel fondo dell'animo, parlano con noi, ci consigliano e con noi si uniscono con viva e vivace familiarità; né solamente ciascuno di essi penetra nell'animo del lettore, ma suggerisce il nome di altri, e l'uno gli dà il desiderio dell'altro» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., p. 372).

[73] F. Petrarca, *Le Familiari*, cit., I, p. 141; «E tu, se davvero mi vuoi bene, a qualcuno dei tuoi colti amici dà quest'incarico: che vadano in cerca per la Toscana, frughino negli scaffali de' religiosi e degli altri uomini studiosi, se possa uscirne fuori qualcosa che valga non so se ad acquietare o ad acuire la mia sete» (trad. it. di E. Bianchi, in F. Petrarca, *Opere*, cit., p. 574). Cfr. L. Canfora, *Il* De bibliothecis *del Petrarca*, in "Paideia", L, 1995, pp. 381-390.

[74] Per un inquadramento generale cfr. R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli* XIV *e* XV, Sansoni, Firenze 1967; Id., *Storia e critica dei testi latini*, Antenore, Padova 1971; Id., *Opere minori. I. Classici e umanisti da codici latini inesplorati*, a c. di T. Foffano, presentazione di G. Billanovich, Antenore, Padova 1995; per altre indicazioni cfr. almeno: R. Weiss, *Medieval and Humanist Greek*, Antenore, Padova 1977; Id., *La scoperta dell'antichità nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1979.

[75] P. Bracciolini, *Lettere*, II, cit., p. 156; «Questi libri ho copiato io stesso, ed anche in fretta, per mandarli a Leonardo Bruni e a Niccolò Niccoli, che avendo saputo da me la scoperta di questo tesoro, insistentemente mi sollecitarono per lettera a mandar loro al più presto Quintiliano. Accogli, dolcissimo Guarino, ciò che può darti un uomo a te tanto devoto. Vorrei poterti mandare anche il libro, ma dovevo contentare il nostro Leonardo. Comunque sai dov'è, e se desideri averlo, e credo che lo vorrai molto presto, facilmente potrai ottenerlo» (trad. it. di E. Garin, in E. Garin (a c. di), *Prosatori latini*, cit., pp. 245-247).

[76] C. Salutati, *De fato et fortuna*, a c. di C. Bianca, Olschki, Firenze 1985, p. 49; «Si formino biblioteche pubbliche, in cui si raccolgano materiali di tutti i libri, e vi siano messi a dirigerle uomini espertissimi di biblioteca, i quali rivedano i libri facendo diligentissime collazioni, e sappiano eliminare ogni discordanza sulla base di una precisa definizione» (trad. it. di P. Viti). Una specifica testimonianza sull'organizzazione di una biblioteca si trova, più tardi, poco dopo la metà del secolo, in A. Decembrio, *De politia literaria*, Steiner, Augusta 1540, pp. 9-22.

[77] La lettera è pubblicata in L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*, III, Scientia, Aalen 1967, p. 541; «Davvero sempre, fin quasi dalla tenera e puerile età, ogni mia fatica, ogni mia opera, cura e attenzione rivolsi a procurarmi, per quanto possibile, libri in ogni genere di disciplina. Per questo non solo i più ne trascrissi da fanciullo e adolescente di mia propria mano, ma tutto quello che di soldi la parca frugalità poté mettere da parte, lo consumai nel comprarli. Infatti, pensavo che nessuna degna e splendida suppellettile mi potesse procurare alcun utile e ragguardevole tesoro. Perché i libri sono pieni delle voci dei sapienti, pieni degli esempi dell'antichità, pieni di costumi, pieni di leggi, pieni di religione. Vivono, si conservano, parlano con noi, ci istruiscono, ci ammaestrano, ci consolano, e le cose lontanissime dalla nostra memoria le offrono quasi presenti e le pongono davanti ai nostri occhi. Tanto è il loro potere, tanta la dignità, tanta la maestà, tanta infine la divina maestà che, se non ci fossero i libri, tutti saremmo rozzi e ignoranti, e non avremmo quasi nessun ricordo delle cose passate, nessun esempio, nessuna conoscenza infine né delle cose umane né di quelle divine. La stessa tomba che ha coperto i corpi degli uomini, ne seppellirebbe anche i nomi» (trad. it. di P. Viti). Sul Bessarione è sufficiente rinviare qui a *Miscellanea Marciana di studi Bessarionei (a coronamento del* V *Centenario della donazione nicena)*, Antenore, Padova 1976; G. Fiaccadori (a c. di), *Bessarione e l'Umanesimo*, con la collaborazione di A. Cuna, A. Gatti, S. Ricci, presentazione di M. Zorzi, prefazione di G. Pugliese Carratelli, Vivarium, Napoli 1994.

[78] Cfr. V. da Bisticci, *Le vite*, I, a c. di A. Greco, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1970, pp. 385-399; cfr. ancora, per esempio, pp. 63-69 (per la biblioteca di papa Niccolò V), pp. 422-423 (per la biblioteca di Alessandro Sforza); II, pp. 183-189 (per la biblioteca di Cosimo de' Medici).

[79] Per alcuni essenziali lineamenti cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea...*, cit.; più specificamente, per Pomposa: G. Billanovich (a c. di), *Pomposia monasterium modo in Italia princeps. La biblioteca di Pomposa*, Antenore, Padova 1994.

[80] La lettera – ripresa ora nella traduzione italiana di E. Mioni, *Vita del Cardinale Bessarione*, in "Miscellanea Marciana", VI, 1991, p. 180 – è edita nell'originale greco in L. Mohler, *Kardinal Bessarion...*, cit., pp. 478-479.

[81] Cfr. per esempio quanto Vespasiano da Bisticci scrive nella vita di Federico da Montefeltro: «In quella libraria i libri tutti sono belli in superlativo grado, tutti iscritti a penna, e non ve n'è ignuno a stampa, ché se ne sarebbe vergognato, tutti miniati elegantissimamente, et non v'è ignuno che non sia iscritto in cavretto» (V. da Bisticci, *Le vite*, I, cit., p. 398); in generale, cfr. G.M. Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969.

4. Il ritorno delle culture classiche

di Sebastiano Gentile

Tra la seconda metà del Trecento e per tutto il Quattrocento si assiste al ritorno e alla diffusione in Occidente delle culture classiche in una forma diversa da quella in cui era stata conosciuta, utilizzata e vissuta nell'età precedente. Un ritorno questo, delle "biblioteche" antiche, che non fu casuale, dovuto cioè alla fortuita "ricomparsa" di determinati testi che il Medioevo non aveva conosciuto o di cui si erano perse le tracce. Fu piuttosto un "ritorno" cercato con ogni mezzo, in due principali direzioni: attraverso il recupero di testi latini di cui si aveva notizia, ma di cui non si conoscevano manoscritti, come nel caso del *De rerum natura* di Lucrezio; e attraverso l'apprendimento del greco e la successiva ricerca, lettura e traduzione dei testi in questa lingua che la stessa tradizione latina riconosceva come fonte principale e costitutiva della nostra cultura. Nel primo caso si ebbero le esplorazioni umanistiche nelle biblioteche, principalmente dei monasteri occidentali, in Italia, in Francia, in Germania, ma anche in Inghilterra e nell'Europa del Nord, esplorazioni di cui l'esempio più celebre è certamente quello di Poggio Bracciolini e dei suoi compagni "di caccia". Nel secondo caso il rastrellamento di codici greci nei territori dell'Impero bizantino e ottomano, nei possedimenti veneziani, come pure nell'Italia meridionale: e gli esempi più eclatanti sono quelli delle importazioni di manoscritti greci da parte di Giovanni Aurispa e di Francesco Filelfo per la prima metà del secolo, e poi di Giano Lascari con le sue ricerche al soldo di Lorenzo de' Medici sul finire del Quattrocento. Codici greci che sarebbero poi serviti come materia prima per l'intensissima attività di traduzione dal greco che contraddistinse tutto il Quattrocento e il Cinquecento.[1]

Quel che importa sottolineare è che al di là dei gusti personali, degli interessi e delle competenze del singolo umanista, non si mirò soltanto al recupero dei testi letterari; non si trattò solo di riappropriarsi di Omero, di Lucrezio o di Quintiliano. Con la stessa volontà furono ricercati, per esempio, i testi filosofici, a iniziare da Platone, e quelli patristici, sia greci che latini; e pari impegno si profuse in campo scientifico, nel recupero di un'opera di Tolomeo ignota all'Occidente come la *Geographia*, o degli scritti medici di Celso, oppure delle opere di Archimede.

La ricerca di questi autori, che erano sentiti come parte integrante, anzi fondamentale, della cultura, ma che alla cultura "viva" di fatto non appartenevano più, in quanto non era possibile leggerli e quindi conoscerli direttamente, nacque dall'esigenza fortemente avvertita nella seconda metà del Trecento, e additata con chiarezza da Francesco

Petrarca, di reagire a una profonda crisi intellettuale, che investiva vari campi dello scibile, dalla letteratura alle scienze, alla filosofia. Da un lato si sentiva il bisogno di restituire dignità alla poesia e alla retorica, dall'altro di combattere il decadimento della filosofia, ridotta oramai a vano esercizio dialettico, o di scienze, come la medicina e l'astronomia, cadute nelle mani, per dirla con Petrarca, di ciarlatani.[2] Il recupero dei poeti, dei maestri di retorica antica, dei "classici" della filosofia e della scienza poteva essere visto come il modo più ovvio per superare questa crisi. Se i seguaci di Aristotele e dei logici inglesi tenevano campo in filosofia, riducendola a ben poca cosa, perché non ritornare a quello che l'antichità aveva indicato unanimamente come il principe dei filosofi, vale a dire il divino Platone? Proprio per il fatto che la cultura medievale universitaria si era costruita sull'importanza dell'*auctor* e del commento, la prima più ovvia risposta di coloro che negli *auctores* della tradizione medievale non si riconoscevano più, sarebbe stata quella di trovarne di nuovi da contrapporre ai vecchi.

Ma la semplice contrapposizione di nuove e vecchie autorità sminuisce quella che fu la reale consistenza e il reale apporto dell'Umanesimo e della sua riscoperta dell'antico alla nostra cultura. Proporre degli altri nomi, prima non letti, anche se assai famosi, non avrebbe fatto che sostituire a una cultura che stava perdendo significato, una cultura con altri "padri", ma non poi dissimile nei suoi principi costitutivi dalla precedente. Se, poniamo, alla filosofia aristotelica si fosse semplicemente sostituita quella platonica, o se alla geometria di Campano si fosse sostituito semplicemente il "nuovo" Archimede, si sarebbe, forse, soltanto rinviato il problema. Il mutamento fu invece molto più radicale; non fu la sostituzione di un *auctor* con un altro. Fu piuttosto una rivoluzione nel modo di "fare" cultura tale da costituire un punto di non ritorno per le generazioni a seguire.

Come ha sottolineato Eugenio Garin in un saggio fondamentale per comprendere le esigenze che portarono al costituirsi di una nuova biblioteca, occorre muovere da Francesco Petrarca, e in particolare dal Petrarca "scettico".[3] Nella polemica contro gli "aristotelici" del suo tempo, contro la fede cieca che essi avevano nel "dio" Aristotele, per il quale parevano aver resuscitato l'*ipse dixit* pitagorico, Petrarca dichiara la necessità, per l'uomo che si pone alla ricerca del vero, di non legarsi a un solo maestro, a una sola dottrina filosofica senza averle prima esaminate e confrontate tutte. In questa sua volontà di apertura nei confronti di tutte le scuole filosofiche, Petrarca riuniva un verso oraziano delle Epistole (*Epist.* 1, 1, 14: «Nullius addictus iurare in verba magistri») e quanto aveva invece letto negli *Academica priora* (o *Lucullus*) ciceroniani, sulla necessità di seguire la *ratio* piuttosto che l'*auctoritas*, di non aderire all'opinione del singolo maestro senza prima avere ascoltato anche quelle di tutti gli altri, e di ricercare ciò che alla fine risulta più veritiero piuttosto che difendere sempre e comunque ad oltranza l'opinione sentita per prima e troppo precipitosamente accolta.[4] Il precetto oraziano il Petrarca l'aveva appreso da fanciullo, come egli scrive, e non l'aveva mai abbandonato.[5]

La posizione del Petrarca, questa sua fiducia nella necessità di procedere nella ricerca del vero *achademico more*, secondo il costume del suo Cicerone, fece scuola nell'Umanesimo: riaffermeranno il diritto di procedere con questo metodo, o comunque ac-

cenneranno a questo tema, il Lorenzo Bruni dei *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, come il Lorenzo Valla della *Repastinatio totius dialectice* e dell'epistola a Giovanni Serra, come anche Giovanni Pico della Mirandola e Angelo Poliziano.[6] Ma già nel Petrarca vi è anche altro. Nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*, replicando ai suoi quattro giovani accusatori, che lo ritenevano colpevole di dubitare dell'autorità di Aristotele, Petrarca ricorda che vi erano stati anche prima della nascita dello stesso Aristotele altri che sapevano molte cose: Omero, Esiodo, Pitagora, Anassagora, Democrito, Diogene, Solone, Socrate e il principe della filosofia, Platone. Anche se poi il discorso petrarchesco si concentra sulla questione del primato tra Platone e Aristotele, l'accenno all'esistenza di altri autori greci da cui imparare al di fuori di Aristotele, ai molti libri che Platone aveva scritto, di cui solo un paio tradotti e presenti nella biblioteca del Petrarca, all'esistenza di altre opere dello stesso Aristotele non ancora tradotte, fa ben comprendere come il Petrarca avesse fatto suo l'insegnamento ciceroniano degli *Academica*. Bisognava ascoltare tutte le voci che nell'antichità avevano partecipato alla discussione filosofica, perché in ciascuna di esse poteva nascondersi qualche elemento utile al raggiungimento della Verità.[7]

Allo stesso tempo Petrarca, nel *De ignorantia*, come anche altrove, insiste sull'inadeguatezza delle rozze traduzioni medioevali di Aristotele. Queste non soltanto rendevano il testo aristotelico di difficile comprensione, ma lo privavano anche di quell'eloquenza che Cicerone stesso aveva lodato. Un'eloquenza di cui era evidente l'efficacia morale e che era presente negli scrittori latini, in particolare nello stesso Cicerone, in Seneca e anche in Orazio. A questo proposito, le pagine dei *Rerum memorandarum libri* e del *De ignorantia* sono particolarmente efficaci nel descrivere questa gravissima mancanza delle traduzioni medioevali, dovuta forse alla pigrizia, oppure all'invidia o all'ignoranza dei traduttori: si trattava comunque di un *vitium*, scrive Petrarca «cuius tam late contagia fluxerunt ut iam spes remedii nulla sit».[8]

Lo stato delle traduzioni medioevali, la necessità di tornare a leggere come nell'antichità i testi degli autori greci, o di avere nuove traduzioni, portava come conseguenza la necessità di trovare maestri che potessero insegnare la lingua greca. Un tentativo di apprendimento che il Petrarca aveva soltanto iniziato, racconta sempre nel *De ignorantia*, affidandosi al magistero del monaco calabrese Barlaam, che durò tuttavia troppo poco.[9] Ma il desiderio di conoscere le opere più importanti della grecità trovò una sua prima attuazione, per volere di Petrarca e di Giovanni Boccaccio insieme, nell'affidare a Leonzio Pilato l'incarico di tradurre dal greco quelle opere che più mancavano alla cultura occidentale.[10] S'iniziò con Omero, con l'*Iliade* e l'*Odissea*. Una scelta che verrebbe fatto di attribuire *sic et simpliciter* al desiderio di conoscere il sommo poeta della grecità, soprattutto da parte dei due committenti della versione, poeti anch'essi. In realtà era ben chiaro al Petrarca che Omero non era stato soltanto un poeta. Già abbiamo visto come nel *De ignorantia* Petrarca avesse collocato, assieme ai filosofi che avevano preceduto Aristotele, Omero e Esiodo. Per Petrarca, riprendendo la testimonianza degli antichi, Omero «apud Grecos solium possidet ingenii», in entrambe le sue opere gli argomenti filosofici sono trattati «multo melius multoque gravius» che non dai filosofi di professione;[11] un Omero «philosophus sacer» e insieme qualcosa di molto più alto e sublime, in quanto capace di coprire «pulcerrimam philosophiam ornatissimo ac tenuissimo [...] velo».[12] E, con Omero, Boccaccio aveva intenzione di far tradurre a Leonzio anche Platone, di cui chiese in prestito al Petrarca il codice.

Ma la preoccupazione di recuperare la cultura classica non si limitò a quella greca. Più volte nei suoi scritti Petrarca lamenta l'incuria e la negligenza dell'età sua che, attratta da altri valori, aveva lasciato che andassero perduti testi preziosissimi per la nostra cultura. Ciò è particolarmente evidente nelle lettere agli antichi comprese nel XXIV libro delle *Familiari*, in cui piange la perdita, non sa dire se irreparabile, integrale o parziale, di tante opere, come nel caso degli scritti retorici, degli *Academica* e del *De legibus* di Cicerone. E accuse analoghe egli muove nelle epistole a Varrone, Quintiliano, Livio. Il codice petrarchesco di quest'ultimo autore costituisce del resto la testimonianza più evidente della cura con cui Petrarca cercò di ricomporre i danni causati dal tempo e dall'incuria, riunendo in un solo volume le tre decadi (I, III e IV) conosciute ai suoi tempi e fino ad allora rimaste separate. Egli non si limitò a riunirle, ma le collazionò anche con un manoscritto antico proveniente dalla biblioteca della cattedrale di Chartres.[13]

Sono poi note le sue scoperte di testi ciceroniani – della *Pro Archia*, scoperta a Lione nel 1333, e delle *Epistulae ad Atticum*, rinvenute nel 1345 a Verona – come pure si deve a lui il ritorno in circolazione di testi come la *Chorographia* di Pomponio Mela e la *Naturalis historia* di Plinio. Ma di grandissimo rilievo è soprattutto la consistenza della biblioteca petrarchesca – di cui noi oggi conosciamo una sessantina di volumi, compresi due codici greci, di Platone e di Omero – che il Petrarca nel 1362 aveva destinato a Venezia.[14] Lì la sua biblioteca sarebbe dovuta essere aperta al pubblico, rivelando anche in questo particolare la sua preoccupazione che i testi rintracciati, riuniti ed emendati con tanti sforzi nel corso di tutta la sua vita non andassero nuovamente dispersi e fossero invece a disposizione di quanti avessero voluto consultarli. Di particolare interesse, anche per capire il modo in cui la raccolta si andò ampliando, è una delle sue epistole in cui egli narra come il desiderio di testi che ancora non possedeva gli fosse suggerito di volta in volta dalla lettura di altri autori in cui li trovava menzionati, prima in Prisciano, poi in Plinio, infine in Nonio Marcello, precedendo in questo genere di ricerca uno specialista quale Niccolò Niccoli, che proprio su questi stessi autori, in particolare su Nonio, condusse analoghe ricerche.[15]

La stessa volontà di lasciare aperta al pubblico la sua biblioteca, stimata in circa duecento volumi, ebbe Boccaccio, che la destinò al convento di Santo Spirito.[16] Mentre ben più ampia dovette essere la biblioteca di Coluccio Salutati, di cui conosciamo più di cento manoscritti contro una consistenza originale di circa ottocento.[17] Proprio Salutati si dimostrò l'erede, assieme al più giovane Niccolò Niccoli, delle preoccupazioni di Petrarca circa lo stato dei testi antichi e la loro corruzione. Assai noto e citato è un passo del suo *De fato et fortuna*. Traendo spunto da un passo corrotto di Seneca, che si ritrova anche nel *De civitate Dei* di sant'Agostino, l'umanista compie un *excursus* sulle cause che possono generare corruzioni nei testi, auspicando l'istituzione di biblioteche pubbliche in cui non soltanto si raccogliessero i manoscritti, ma questi fossero affidati alla

cura di «peritissimi viri» con l'incarico di collazionarli al fine di emendarli facendo luce sulle discordanze di lezione.[18]

Ma il merito maggiore del Salutati, nel recupero delle culture classiche, al di là degli sforzi che fece per arricchire la sua biblioteca latina, fu quello di essere probabilmente il principale artefice dell'arrivo a Firenze di Manuele Crisolora nel 1397 a ricoprire quella cattedra di greco che Leonzio Pilato aveva tenuto attorno al 1360 senza per altro produrre una scuola e dei discepoli. La fama del Crisolora si era diffusa a Firenze dopo che un giovane umanista della cerchia del Salutati, Roberto de' Rossi, l'aveva conosciuto a Venezia, dove il dotto bizantino si era recato in missione diplomatica tra il 1390 e il 1393-94. Probabilmente lo stesso Salutati fece sì che un altro futuro allievo del Crisolora, Iacopo Angeli da Scarperia, partisse alla volta di Costantinopoli per prendere ulteriori contatti con il maestro e convincerlo a venire in Italia, invitandolo nel contempo ufficialmente per lettera, in qualità di cancelliere della Repubblica, a insegnare a Firenze. Durante la permanenza dell'Angeli a Costantinopoli Salutati gli scrisse per raccomandargli di cercare e portare indietro dei manoscritti greci, in particolare gli storici, tutto Platone e tutto Plutarco.[19] Si iniziava così a estendere ai testi greci quella ricerca che fino ad allora era stata quasi esclusivamente latina. Lo stesso Crisolora, venendo in Italia, portò con sé dei manoscritti antichi, che spaziavano dalla filosofia alla storia, alla matematica. Il più celebre è una *Cosmographia*, titolo che va probabilmente attribuito al primo codice della *Geographia* di Tolomeo con tavole, giunto in Occidente, che poi Crisolora lasciò a Palla Strozzi; ma si può anche ricordare uno dei più importanti manoscritti scientifici greci, il Vaticano gr. 191, con nuovamente la *Geographia*, ma non illustrata, assieme a una silloge amplissima di testi di matematica e astronomia, tra cui quell'*Arithmetica* di Diofanto che molti anni più tardi Regiomontano si vanterà di aver "scoperto" nella biblioteca del cardinale Bessarione.[20]

La venuta di Crisolora costituì un avvenimento epocale già nella coscienza dei contemporanei. Salutati celebrò il dotto bizantino, giocando sull'etimo del nome Emanuele («nobiscum Deus»), come un dio, portatore di una scienza che si poteva considerare un dono divino; e il suo più brillante allievo, Leonardo Bruni, nel *Rerum suo tempore gestarum commentarius* narra come l'occasione irrinunciabile di imparare il greco – lingua che nessuno più conosceva in Italia da settecento anni, facendone evidentemente risalire la causa alla cacciata dei bizantini ad opera dei longobardi – e di "parlare" con Omero, Platone, Demostene e gli altri poeti, filosofi e oratori, lo avessero indotto a lasciare gli studi di diritto per seguirne il magistero. Con lui un gruppetto affiatato di giovani umanisti: Roberto de' Rossi, Palla Strozzi, Iacopo Angeli da Scarperia e Pier Paolo Vergerio.[21]

Proprio all'umanista istriano Vergerio sono indirizzati i *Dialogi* che il Bruni compose nei primi anni del Quattrocento e che rivelano nelle parole fatte pronunziare a Niccolò Niccoli nel I libro, uno stato della cultura del tempo per molti versi simile a quello tracciato dal Petrarca e poi dal Salutati. Sembra anzi che le parole del Niccoli s'ispirino direttamente agli scritti petrarcheschi che abbiamo sopra ricordato. Al Salutati che rimproverava alla cultura del suo tempo la mancanza del dialogo, della discussione, del confronto tra le diverse scuole filosofiche, che nell'antichità aveva dato tanti frutti, Niccoli rispondeva che ai loro tempi ciò non era più possibile. La colpa ricadeva su chi li aveva preceduti, che conservando testi di nessuna utilità aveva invece permesso che andassero perdute opere capitali, prime fra tutte alcune di Cicerone. Più che auspicare un arricchimento della cultura tramite le nuove traduzioni che i giovani allievi del Crisolora proprio in quegli anni andavano preparando, l'accento cade sulla mancanza di libri, in particolare latini. Anche se poi, sempre sulla falsariga petrarchesca, ritornano gli strali contro gli aristotelici, contro il loro riutilizzo dell'*ipse dixit* pitagorico, sulla rozzezza delle traduzioni che avrebbe fatto sì che un Aristotele redivivo non vi avrebbe riconosciuto quanto aveva scritto.[22]

Non sorprende quindi che in questi primissimi anni del secolo, dopo quella che è forse la prima traduzione riconducibile al magistero crisolorino, della *Lettera di Aristea*, in cui si celebra non per caso la più nota biblioteca dell'antichità, accanto a un Bruni che traduce – dopo la fortunatissima versione dell'*Oratio ad adolescentes* di san Basilio Magno, diffusa in oltre quattrocento manoscritti – per lo più dialoghi platonici, Roberto de' Rossi per primo (attorno al 1406) desse il via alla tanto auspicata "ritraduzione" dei trattati aristotelici iniziando con la versione degli *Analytica priora*.[23] Il primo tentativo "umanistico" di rielaborare stilisticamente la traduzione di un testo aristotelico (o comunque ritenuto tale) fu tuttavia anteriore al Crisolora. Si deve a Giovanni Boccaccio che rivide, riconducendola *ad ornatiorem stilum*, la versione letterale che del *De mirabilibus auscultationibus* gli aveva fornito Leonzio Pilato.[24] "Ritraduzioni" – in genere rielaborazioni di versioni precedenti – che avrebbero visto coinvolto proprio Leonardo Bruni con le sue versioni di *Ethica nicomachea* (1416-17), *Oeconomica* (1419-20), *Politica* (1438). Tra gli allievi del Crisolora divenne del resto un topos, ripetuto nelle introduzioni ai testi da loro tradotti, sottolineare la necessità di una versione *ad sensum*, e non più *ad verbum*, esigenza e principi che vennero poi difesi e teorizzati compiutamente dal Bruni attorno al 1420, nel *De interpretatione recta*.[25] Crisolora dal canto suo negli anni fiorentini (1397-1400) aveva iniziato la versione, poi ultimata da Iacopo Angeli da Scarperia (1409-10), della *Geographia* di Tolomeo, un'opera che testimonia la varietà e le diverse "urgenze" che muovevano gli umanisti, in particolare fiorentini, nel recupero della cultura greca.[26]

Lo stato assai grave in cui versava la biblioteca latina, stando al Petrarca, e poi al Salutati e al Niccoli, portò alla creazione di una vasta rete all'interno del movimento umanistico, in cui ci si scambiava notizie e magari copie degli autori che venivano man mano scoperti. Il momento più celebre di questa vasta opera di ricerca si ebbe all'epoca del Concilio di Costanza, quando Poggio e i suoi compagni, approfittando dei momenti di inattività, andarono visitando le biblioteche dei monasteri circostanti. Sono esplorazioni ben note, che portarono Poggio a scoprire tra l'altro a San Gallo il celebre manoscritto con il testo integro delle *Institutiones oratoriae* di Quintiliano e soprattutto il *De rerum natura* di Lucrezio, capolavoro poetico e insieme testo fondamentale per la nostra conoscenza della filosofia epicurea.

Motore inesauribile delle scoperte umanistiche nel corso del primo quarantennio del

secolo fu Niccolò Niccoli. Su questo punto tutte le fonti sono d'accordo, dai contemporanei a lui più vicini fino al racconto del cartolaio fiorentino Vespasiano da Bisticci: «Atese a ragonare grandissima quantità di libri, et non riguardò a ispesa ignuna et quegli ebbe di varii luoghi dov'egli sapeva che fussino in luogo ignuno, usava ogni mezo che poteva per avergli, et così radunò grande quantità di libri et tutti gli comperò delle sua sustanze che gli aveva lasciato il padre, et lasciossi tanto quanto credeva che bastassi per la sua vita, et alcuni poderi ch'egli aveva gli vendè, et tutti misse in libri. [...] Se di Firenze si partiva persona che andassi o in Grecia o in Franza, o altrove, gli dava note di libri che non fussino in Firenze, et col mezo di Cosimo de' Medici, ch'era tutto suo, ne trasse di più luoghi».[27] Abbiamo anche riscontri documentari che confermano questa collaborazione tra Niccoli e Cosimo il Vecchio, che poteva sfruttare le filiali del Banco dei Medici per raggiungere manoscritti anche molto lontani di cui era giunta notizia, come il celebre Plinio di Lubecca, di cui parla lo stesso Vespasiano, il primo manoscritto integro della *Naturalis historia* giunto a Firenze. Del Niccoli, oltre ad alcune lettere autografe, possediamo un solo scritto, il *Commentarium* [...] *in peregrinatione Germanie*, costituito da un elenco di manoscritti classici e patristici conservati in vari monasteri della Germania e una lista di opere ancora da ricercare, soprattutto di Cicerone, a testimonianza del suo impegno nel recupero delle opere antiche.

Gli studi di Philip Stadter ci hanno inoltre mostrato come il Niccoli procedesse in questa sua ricerca, trovando nelle fonti antiche o anche tardoantiche — in particolare in Nonio Marcello, come già Petrarca — i titoli delle opere che mancavano alla sua biblioteca, analogamente a quanto aveva già fatto Petrarca. Allo stesso tempo il Niccoli procedeva alla correzione dei testi, provvedendo con le sue collazioni a dei tentativi di "edizioni" di Aulo Gellio, Ammiano Marcellino, Plauto, sant'Agostino, san Girolamo e anche, probabilmente, del *De principiis* di Origene che trascrisse di sua mano nel ms. San Marco 612 della Biblioteca Laurenziana di Firenze.[28]

Allo stesso tempo Niccoli sguinzagliava i suoi emissari in Grecia, come racconta anche Vespasiano, procurandosi manoscritti di grande importanza. Per i testi greci l'esperto tuttavia non era il Niccoli, ma il suo fraterno amico Ambrogio Traversari, grande traduttore dei padri della Chiesa, e come vedremo più avanti, di Diogene Laerzio. Da una lettera al Niccoli del ricchissimo epistolario traversariano, datata 17 dicembre 1423, apprendiamo di tre forzieretti, contenenti codici greci, per i quali il monaco camaldolese aveva solo due chiavi e chiedeva all'amico la terza. Intanto aveva iniziato a redigere un indice dei manoscritti contenuti nei primi due. Successivamente nel terzo forziere, di cui nel frattempo aveva evidentemente avuto la chiave, Traversari s'era imbattuto nel commento di Gregorio di Nissa al *Cantico dei Cantici*, che aveva iniziato subito a leggere. Questo manoscritto, che è stato identificato col Laurenziano Plut. 7. 30, ci permette di avanzare un'ipotesi sulla provenienza dei manoscritti conservati nei forzieri inventariati dal Traversari; reca infatti in calce un'annotazione da cui apprendiamo che fu acquistato da Cristoforo Buondelmonti presso il castello Belvedere nell'isola di Creta nel 1415. Lo stesso Buondelmonti procurò al Niccoli almeno altri cinque manoscritti da lui acquistati in Grecia. Tra di essi un manoscritto della *Physica* aristotelica con il commento

di Giovanni Filopono (Laurenziano Plut. 87. 6) e la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato assieme con gli *Hieroglyphica* di Orapollo (Plut. 69. 27). Conosciamo invece appena il nome, Salomone, di un altro personaggio che procurava al Niccoli codici greci rari e assai belli, di cui parla Traversari in una letterea che è stata datata al 2 settembre 1424. Vi è poi il più celebre Giovanni Aurispa, l'umanista che più di ogni altro si dedicò al commercio di libri, che sicuramente procurò nel 1417 al Niccoli il più importante manoscritto di Tucidide (Laurenziano Plut. 69. 2).[29]

L'Aurispa compì due viaggi in Grecia. Dal primo tornò nel 1414, non si sa con quanti manoscritti, anche se da varie fonti abbiamo qualche nome. Per quanto concerne quelli d'argomento filosofico, riportò le *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio e alcune opere di Aristotele e Teofrasto. Bottino ben più notevole recò con sé nel 1423: vi troviamo, sempre limitandoci alle opere filosofiche, vari libri di Aristotele, Giamblico, tutte le opere di Platone e Plotino, i *Moralia* e le *Vitae* di Plutarco, le opere di Proclo. A questi si aggiunge un'opera che non può non sorprendere, vale a dire le *Purificazioni* di Empedocle.[30]

Quattro anni dopo il secondo ritorno dalla Grecia dell'Aurispa tornò in Italia anche Francesco Filelfo, che mandò al Traversari una prima lista con i manoscritti che aveva portato con sé; altri ancora sarebbero arrivati per nave. Si tratta di più di quaranta autori: «[...] Qui mihi nostri in Italiam libri gesti sint, horum nomina ad te scribo, alios autem nonnullos per primas ex Byzantio Venetorum naves opperior. Hi autem sunt: Plotinus, Aelianus, Aristides, Dionysius Halicarnasseus, Strabo geographus, Hermogenes, Aristotelis Rhetorice, Dionysius Halicarnasseus de numeris et characteribus, Thucydides, Plutarchi Moralia, Proclus in Platonem, Philo Iudaeus, Herodotus, Dio Chrysostomus, Apollonius Pergaeus, Ethica Aristotelis, eius Magna Moralia et Eudemia et Oeconomica et Politica, quaedam Theophrasti opuscula; Homeri Ilias, Odyssea; Philostratus de vita Apollonii; orationes Libanii et aliqui sermones Luciani; Pindarus, Aratus, Euripidis tragoediae septem, Theocritus, Hesiodus, Suidas; Phalaridis, Hippocratis, Platonis et multorum ex veteribus philosophis epistolae; Demosthenes, Aeschinis orationes et epistolae pleraque Xenophontis opera, una Lysiae oratio, Orphei Argonautica et Hymni, Callimachus; Aristoteles de historiis animalium, Physica et Metaphysica et de anima, de partibus animalium et alia quaedam; Polybius, nonnulli sermones Chrysostomi, Dionysiaca et alii poetae plurimi».[31] Accanto a codici celeberrimi, come l'ultimo menzionato nella lista, oggi Laurenziano Plut. 31. 32 con le *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, di cui è *codex unicus*, e che Filelfo ebbe dal suocero Giovanni Crisolora, si possono riconoscere altri manoscritti di provenienza filelfiana. Tra i testi filosofici, il più importante è certamente il Laurenziano Plut. 81. 11, che è il codice più antico e importante per la ricostruzione del testo dell'*Ethica nicomachea* e dei *Magna Moralia*, e che solo in tempi recenti è stato attribuito alla biblioteca del Filelfo;[32] si può poi ricordare, per restare a testi "filosofici", sia pure in questo caso per lo più spuri, l'attuale Laurenziano Plut. 57. 12 degli *Epistolographi graeci*. Tuttavia entrambi giunsero a Firenze, nella biblioteca medicea privata, tra il 1470 e il 1482, quando Lorenzo il Magnifico, come vedremo più avanti, riscattò i libri del Filelfo. Non è invece possibile stabilire un nesso tra

i manoscritti filelfiani di argomento filosofico e la biblioteca del Niccoli. A meno che non si voglia ipotizzare che il primo manoscritto della lista, il Plotino, non vada identificato con il Laurenziano Plut. 87. 3, appartenuto all'umanista fiorentino.

La versione dal greco che più d'ogni altra aprì gli orizzonti filosofici nel Quattrocento fu quella delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio avviata da Ambrogio Traversari nel 1424 e terminata nel 1433.[33] Tra il 1418 e il 1419 Traversari aveva chiesto a Francesco Barbaro di inviargli un manoscritto di Diogene Laerzio, probabilmente di proprietà di Guarino Veronese. Una volta ricevuto il codice Traversari lo fece trascrivere da un greco di Costantinopoli, Demetrio Scarano, che visse dal 1416 nel monastero di Santa Maria degli Angeli. Il manoscritto copiato dallo Scarano è oggi il Laurenziano Plut. 69. 35 e costituì la fonte principale della versione traversariana. Avviata tra mille dubbi e incertezze, la versione proseguì faticosamente solo grazie alle insistenze del teologo e giurista Antonio da Massa, dell'arcivescovo di Genova Pileo de' Marini, ma sopratutto di Niccolò Niccoli e di Cosimo il Vecchio, al quale ultimo Traversari l'aveva promessa. In una lettera al patrizio veneto Leonardo Giustiniani del 5 agosto 1425, Traversari dichiarava di essere spaventato dalla pubblicazione del Laerzio. Alla renitenza nell'abbandonare gli studi sacri e alla mancanza di tempo, si aggiungevano i dubbi di ordine lessicale, nati dalla difficoltà di trovare i corrispettivi latini della *vocabulorum silva* utilizzata nelle *Vitae* per descrivere le diverse dottrine filosofiche, con il timore di non comprendere fino in fondo e non riuscire a rendere adeguatamente il testo greco. Si trattava di un testo certamente diverso da quelli che aveva sino ad allora tradotti, che gli poneva problemi nuovi. Da una lettera al Niccoli apprendiamo che egli aveva provato un particolare senso d'inadeguatezza per la sua inesperienza *in dialectica* – verosimilmente nel tradurre l'esposizione della logica stoica del VII libro – e per questo chiedeva al Niccoli se aveva per caso un qualche testo di Boezio la cui lettura potesse aiutarlo a supplire la sua inesperienza in materia. Particolarmente difficoltose furono per lui le citazioni poetiche che figurano nelle *Vitae*, per le quali si rivolse a Francesco Filelfo, che malgrado le prime rassicurazioni in realtà poi non lo aiutò. Forse allo stesso scopo mirava un suo appello al Niccoli perché sollecitasse in suo aiuto Carlo Marsuppini. Queste difficoltà erano poi acuite dal cattivo stato del testo da cui traduceva, e che lo rendeva incerto e insicuro, dal momento che, come ebbe scrivere al Giustiniani chiedendogli se aveva un altro esemplare delle *Vitae*, per il traduttore è necessaria la fiducia nel testo da cui traduce («Nosti quantum sit traducenti necessaria boni exemplaris fides»). Così aveva confrontato il manoscritto dello Scarano con un codice che aveva portato da Bisanzio Antonio da Massa, operazione che avrebbe ripetuto con quello del Giustiniani.

Accanto alle difficoltà di carattere tecnico, il Traversari dovette combattere con la sua coscienza, in crisi nel dover affrontare la traduzione di un autore pagano che esponeva le dottrine di tanti autori in evidente disaccordo con la dottrina cristiana. Quando nell'agosto del 1425 comunicava al Giustiniani che la traduzione era quasi completata, anche se necessitava di revisione, mancava ancora integralmente l'*Epicuri disciplina*, quel decimo libro che costituì il più duro scoglio da superare per il Traversari. Fra tanti ostacoli la versione fu comunque ultimata nel 1433, lasciando fuori, essendo mancato l'aiuto richiesto, la quasi totalità delle citazioni poetiche.

La versione fu presentata a Cosimo de' Medici con una lettera "privata" in cui il Traversari chiedeva cosa ne pensasse e allo stesso tempo gli spiegava le ragioni che gli avevano impedito sino ad allora di pubblicarla, sottolineando ancora una volta come egli ritenesse questa traduzione niente affatto confacente al suo stato di religioso, e come si fosse risolto ad affrontarla e a condurla a termine solo perché bisognava anche venire incontro, con spirito caritatevole, ai desideri degli amici. Tra le cause del ritardo vi era la somma difficoltà dell'opera di cui all'inizio non s'era reso conto. L'aveva trovata ben diversa da quella che si aspettava: pensava infatti che fosse una *narratio historiae*, evidentemente qualcosa di simile alle *Vitae Patrum* o alle biografie plutarchee. Si era trovato invece di fronte a un'esposizione di tutte le dottrine, con tutte quelle difficoltà di carattere lessicale a cui si è già accennato, compreso il fatto che vi erano delle parti scritte in dialetti diversi, e che rendevano assai ardua la resa del testo in un latino soddisfacente. Tutte difficoltà che il Traversari aveva esposto a un loro amico, uomo certamente eccezionale («amico nostro, viro profecto singulari»), da identificarsi verosimilmente col Niccoli, che avrebbe continuato a insistere dichiarandosi certo che sarebbe bastato lo *studium*, l'impegno da parte del Traversari, perché tutte queste difficoltà venissero facilmente superate.

La lettera "privata" fu sostituita dalla lettera "ufficiale" a Cosimo che compare nell'esemplare di dedica copiato dal monaco Michele, oggi Laurenziano Plut. 65. 21. Il tenore della lettera è molto diverso dalla precedente. Qui Traversari si attribuisce il merito di avere scoperto la ricchezza e la varietà di contenuti delle *Vitae* laerziane e di averle poi rese in latino per compiacere gli amici. Questa deviazione dai suoi studi patristici gli era sembrata giustificata dalla constatazione di come gli antichi, malgrado avessero di tanto in tanto affermato delle probabili verità su diversi argomenti, per la loro stessa varietà di opinioni e per le loro divergenze rendessero ancora più desiderabile la certezza offerta dalla religione cristiana. Allo stesso tempo vi si trovano tanti *dicta* ed *exempla*, che potevano servire d'incitamento anche alla virtù cristiana, e tali da rendere auspicabile che a diffonderle, con la traduzione, fosse un uomo di Chiesa piuttosto che un laico («Christi quam mundi philosophus»). Anche delle omissioni dei passi poetici viene qui data una spiegazione diversa: li avrebbe omessi volontariamente, senza tuttavia compromettere il senso generale, perché li aveva ritenuti in contrasto con la *gravitas historiae*.

Ci si è voluti soffermare sulla versione laerziana, e sulle difficoltà che l'accompagnarono per più di un decennio, perché fosse evidente quanto ci si aspettasse da questo testo. La fortuna di questo dizionario dei filosofi sarà quindi grandissima, non lontana da quella riscossa, per esempio, dalla *Naturalis historia* di Plinio, considerata la grande enciclopedia dell'antichità. Quella che Traversari aveva inizialmente pensato fosse una raccolta di biografie s'era del resto rivelata di fatto come qualcosa di ben diverso. Con la traduzione di Diogene Laerzio si rianimava improvvisamente quel dialogo, quelle discussioni tra le antiche scuole filosofiche che gli umanisti avevano potuto appena degu-

stare leggendo quanto sopravvissuto nelle opere ciceroniane e in particolare negli *Academica*. Quegli antichi filosofi che erano rimasti sino ad allora soltanto dei nomi, privi di fisionomia, acquistavano finalmente una dimensione più definita e palpabile, con una loro biografia, un elenco delle opere che l'antichità aveva loro attribuito e un'esposizione, sia pure sommaria, delle loro dottrine filosofiche. Gli stessi elenchi delle opere dovettero costituire un nuovo stimolo nella ricerca delle opere dei filosofi antichi, così come altre opere, per esempio il *De compendiosa doctrina* di Nonio Marcello, erano state impiegate nella ricerca degli autori latini.

Ma la lettura di Diogene Laerzio servì anche a conoscere meglio filosofi assai celebri di nome, la cui dottrina era sconosciuta o era stata deformata. È il caso di Epicuro, sulla cui filosofia si era aperta la grande finestra costituita dal *De rerum natura* di Lucrezio, ma di cui sino al Quattrocento si aveva un'immagine contrastante. Vi era l'Epicuro dall'esemplare integrità morale, diffuso principalmente dalle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca, che sarà ripreso anche da san Tommaso, a cui si contrapponeva l'epicureo gaudente, il *porcus* "fotografato" da Orazio nelle *Epistulae*, che divenne il filosofo pagano per eccellenza, negatore dell'immortalità dell'anima, dedito al piacere corporale, la cui dottrina rappresentava quanto di più lontano possibile dalla religione cristiana. Due diverse visioni del filosofo greco – la seconda originata da Cicerone – che potevano coesistere in uno stesso autore, per esempio in Agostino, Lattanzio e anche in Petrarca.[34]

Tuttavia, e la constatazione può ancora sorprendere, la più nota ed efficace rivalutazione quattrocentesca dell'Epicuro storico e della natura, nel *De vero bono* di Lorenzo Valla, non passa attraverso la lettura della versione traversariana. La conoscenza di Diogene Laerzio da parte del Valla appare difatti successiva – dalla seconda metà degli anni quaranta – ed è testimoniata dalle sue postille a Quintiliano come pure da alcuni passi della *Repastinatio totius dialectice et philosophie*, in particolare della seconda redazione di quest'opera.[35] In altri casi cambiamenti di atteggiamento verso la filosofia epicurea sembrano determinati proprio dalla lettura della versione del Traversari. Così si è pensato di Niccolò Cusano, che leggeva le *Vitae* nell'attuale ms. Harley 1347 della British Library di Londra. È stato difatti notato come sia totalmente diverso l'atteggiamento del Cusano verso la dottrina epicurea in passi del *De docta ignorantia* e del *De venatione sapientiae*.[36] Ma è anche interessante notare come nel secondo caso la forzatura del testo laerziano della *Lettera ad Erodoto* non sia in realtà imputabile al Cusano quanto piuttosto allo stesso Traversari, una prospettiva, questa, che meriterebbe di essere indagata. Quanto all'atteggiamento di Marsilio Ficino nei confronti di Epicuro e Lucrezio, si rammenterà soltanto che egli passò da un'ammirazione giovanile, e un'adesione almeno parziale, a una recisa condanna senza appello della dottrina epicurea.[37]

Con la traduzione di Diogene Laerzio, con la morte di Niccolò Niccoli e poi dello stesso Traversari, sembra concludersi il primo periodo, pionieristico, e insieme straordinario per i risultati, del recupero dei classici iniziato con il Petrarca e che aveva avuto il suo centro nell'ambiente umanistico fiorentino. Il testimone, se così si può dire, passa adesso a Roma alla corte di papa Niccolò V (1447-55).[38] In realtà vi è un nesso profondo di continuità che lega l'attività di questo papa a quella dei fiorentini. Tommaso Parentucelli, il futuro Niccolò V, fu infatti uno dei più attivi collaboratori di Niccolò Niccoli e di Ambrogio Traversari nella ricerca di testi, classici e patristici, avvenuta tra il terzo e il quarto decennio del Quattrocento. Vediamo il Parentucelli coinvolto nella ricerca del celebre codice di Archimede, che Rinuccio Aretino si era vantato di possedere, e nelle vesti di principale artefice del recupero dalla Grande Certosa di Grenoble, delle *Epistolae* di Ignazio e del *Contra haereses* di Ireneo di Lione. La sua qualità di erede spirituale della coppia Niccoli e Traversari è rivelata anche dal fatto che quando Cosimo il Vecchio riscattò l'eccezionale raccolta libraria del Niccoli con il progetto di collocarla nel convento di San Marco, in quella che sarebbe divenuta la prima biblioteca pubblica, si rivolse proprio al Parentucelli per sapere, con le parole di Vespasiano da Bisticci, «come aveva a stare una libreria». Alla richiesta di Cosimo, Parentucelli rispose con un elenco di autori e di opere oggi noto come il "canone del Parentucelli", che è poi una lista dei testi che avrebbero dovuto trovare posto nella biblioteca che il mecenate fiorentino aveva in animo di fondare.[39]

L'attività del Parentucelli, una volta salito al soglio pontificio, si concentrò in particolare sull'arricchimento della biblioteca papale e sul favorire un'intensa attività di traduzioni dal greco. Con tutto il peso della sua autorità, inviando brevi in tutta Europa – celebre quello che egli inviò nel 1451 per sostenere le ricerche di Enoch d'Ascoli – iniziò un rastrellamento metodico con l'intenzione di raccogliere i testi, sia latini che greci, assenti dalla biblioteca papale, come racconta il suo primo biografo Giannozzo Manetti: «Per considerare di ciascuna di queste opere [cioè l'edilizia, la composizione e la traduzione di testi, e la biblioteca] soltanto pochi aspetti degni di memoria, al fine di rendere esplicita la verità dei fatti, ricordo che fino a quel giorno infausto e davvero infelice per me e per tutti gli altri uomini dotti della sua, o meglio della nostra morte, Nicolò aveva raccolto una così gran quantità di libri greci e latini in ogni disciplina, che vennero inventariati oltre cinquemila codici contenenti opere di grammatici, poeti, storici, retori e oratori, dialettici, cosmografi, architetti, geometri, testi di musica, matematica, astrologia, di pittura e scultura, di arte militare, agricoltura, morale, opere di fisici, medici e giureconsulti in diritto civile e canonico, e infine di teologi, insieme con quelle di molti commentatori ed esegeti degli autori già menzionati. Se qualcuno si meravigliasse di tutto questo, per metter da parte la sua meraviglia consideri, per favore, con quanta diligenza Nicolò conducesse quelle opere alle quali aveva deciso di dedicarsi, quanta generosità e anche quanto potere avesse quando era il signore di tutti. Quanti copisti greci e latini aveva infatti assunto con stipendi annui per compiere la loro opera di trascrizione dentro e fuori Roma; quanti uomini dotti e dotati di buone capacità di indagine aveva mandato in giro non solo per tutta l'Italia, ma anche fino agli estremi angoli della Germania e della Britannia, con l'incarico di cercare e investigare; quanti uomini eruditi aveva inoltre inviato nella stessa Grecia, prima e dopo la deplorevole presa di Costantinopoli, con ricchi stipendi e cospicue ordinazioni di importanti codici da acquistare e portare a Roma! In questo imitò egregiamente Tolomeo Filadelfo, illustre re d'Egitto, riguardo al quale aveva letto in autori affidabili che per quella così meravigliosa e celebrata biblioteca che volle costruire aveva seguito una strada simile nel raccogliere i libri

e (incredibile a dirsi) vi aveva collocato – come si tramanda – circa sessantamila libri soltanto greci. Per cui accadde che da quasi ogni parte del mondo ogni giorno, fino alla fine della malattia che lo portò alla morte, gli arrivassero nuovi codici». Questa ricerca fece crescere la biblioteca papale fino al numero di circa ottocento manoscritti latini e quattrocento greci.[40]

Di pari passo con l'acquisizione dei testi andò avanti un'intensa opera di traduzione, a cui furono chiamati a collaborare gli umanisti più esperti. Anche in questo caso, quando non vi erano i manoscritti greci necessari, si procedeva a richiederli in prestito, per esempio a Cosimo il Vecchio e alla biblioteca fiorentina di San Marco. Vi erano a Roma tra gli altri Lorenzo Valla, e i greci Giorgio da Trebisonda, o Trapezunzio (1395-1472/73), e Teodoro Gaza (ca. 1400-70). Mentre al primo fu commissionata la versione degli storici, Erodoto e Tucidide, gli altri due tradussero testi filosofici e scientifici.

Il Trapezunzio – entrato in Curia nel 1440 e divenuto nel 1444 segretario apostolico – era già a Roma, dedito a tradurre una serie di testi aristotelici a iniziare dalla *Physica*, per passare poi al *De generatione et corruptione*, al *De caelo et mundo* e infine al *De anima*. Quando fu eletto Niccolò V, questi gli commissionò le traduzioni delle *Homiliae XC in Matthaeum* di Giovanni Crisostomo (1448), della *Praeparatio evangelica* di Eusebio di Cesarea (1448), del commento *Super Evangelium Ioannis* di san Cirillo d'Alessandria (1448-49), delle *Leggi* di Platone (1450-51), dell'*Almagesto* di Tolomeo (1451), dell'*Oratio de laudibus sancti Basilii* e dell'*Oratio de laudibus sancti Athanasii* di Gregorio di Nazianzo (1451-52), dei *Problemata* pseudoaristotelici (1452). Teodoro Gaza, invece, giunto a Roma agli inizi del 1450, si dedicò alla versione del *De plantis* di Teofrasto e dei *Problemata*, sia di quelli di Alessandro d'Afrodisia sia di quelli pseudoaristotelici, già tradotti dal Trapezunzio, e del *De animalibus* di Aristotele.[41] Altri traduttori che lavorarono per Niccolò V furono Guarino Veronese cui furono affidati i libri I-X della *Geographia* di Strabone, Iacopo da San Cassiano a cui fu affidato Archimede (1449-1453), Gregorio di Città di Castello (1414-1464) a cui si devono, oltre ai libri I-XVII di Strabone, il *De mundi fabrica* dello pseudo Timeo di Locri, il *De regno* di Dione Crisostomo, la *Metaphysica* e i trattatelli *De piscibus*, *De vertigine*, *De natura ignis* di Teofrasto, nonché i *Magna moralia* e l'*Ethica Eudemia* di Aristotele; inoltre Poggio Bracciolini tradusse la *Bibliotheca historica* di Diodoro Siculo e Niccolò Perotti le *Historiae* di Polibio, e infine Lilio Tifernate sei omelie *De patientia Iob* e dieci *De poenitentia* di san Giovanni Crisostomo.

Questo elenco di traduzioni dal greco, neppure esaustivo, conferma quanto sostenevano i contemporanei circa l'impegno messo da Niccolò V nel rendere accessibile, anche a chi – come lo stesso pontefice – non conosceva il greco il numero maggiore possibile di opere scritte in quella lingua. Da un lato si salvavano gli originali greci, dall'altro con le traduzioni si mettevano gli stessi testi a disposizione del lettore latino. C'era la sensazione, accentuata dopo la caduta di Costantinopoli, che si stesse vivendo allora l'ultima occasione e possibilità di salvare quella cultura greca da cui Cicerone faceva dipendere la cultura latina e Diogene Laerzio la nascita della filosofia. Piuttosto si noterà incidentalmente come questa stessa opera di traduzione dal greco avesse fatto conosce-

re anche un autore di idee affatto diverse. Mi riferisco a Diodoro Siculo, tradotto da Poggio Bracciolini, che nel I libro della *Bibliotheca historica* dichiarò la dipendenza dei maggiori filosofi greci dai saggi egiziani, un testo che fu sicuramente presente al Ficino nell'elaborazione della sua personale interpretazione della storia della filosofia.[42]

L'opera di traduzione non s'esaurì con Niccolò V ma proseguì sotto l'impulso di altri mecenati e grazie ad altri umanisti. Basti pensare alla serie di traduzioni aristoteliche effettuate da Giovanni Argiropulo per Cosimo e Piero de' Medici, oppure all'importantissima versione della *Metaphysica* dovuta al cardinale Bessarione che la dedicò ad Alfonso d'Aragona. Piuttosto si noterà che non soltanto le traduzioni umanistiche si aggiunsero in molti casi a quelle medioevali degli stessi testi, ma che anche tra le prime vi furono molte ripetizioni. Per esempio la *Metaphysica* fu ritradotta proprio dall'Argiropulo, mentre degli *Analytica posteriora* contiamo tre versioni quattrocentesche, di Roberto de' Rossi, Giovanni Tortelli e Giovanni Argiropulo.

L'idea di dover salvare il patrimonio culturale greco dalla dispersione e dall'oblio fu la principale preoccupazione di un altro grande umanista quattrocentesco, il cardinale Bessarione.[43] Stabilitosi sin dal 1440 in Roma, Bessarione collaborò attivamente con Niccolò V, fornendo alcuni manoscritti per le traduzioni commissionate dal pontefice. Ma fin dall'inizio dei suoi studi, quando era, a Mistrà, discepolo di Giorgio Gemisto Pletone, Bessarione destinò ogni suo sforzo all'acquisizione di una biblioteca personale. Se a Mistrà si rovinò la salute studiando e copiando giorno e notte manoscritti, quando la sua carriera ecclesiastica gli garantì le entrate necessarie poté iniziare un'incetta di manoscritti greci che nulla aveva da invidiare all'impresa di Niccolò V, e che ampliò notevolmente il primo nucleo di libri di sua proprietà che aveva suscitato già a Ferrara nel 1438 la curiosità del Traversari. Limitandoci soltanto ad alcuni esempi, trovarono la strada della sua biblioteca la famosa collezione di codici filosofici copiati a Costantinopoli nel sec. IX in uno stesso *scriptorium* con le opere di Olimpiodoro (Marciano gr. 196), Simplicio (Marciano gr. 226), Giovanni Filopono (Marciano gr. 236), Damascio (Marciano gr. 246), Alessandro d'Afrodisia (Marciano gr. 258). Non sappiamo dove e da chi questi manoscritti furono acquistati anche se verosimilmente ciò avvenne subito dopo il 1439. Conosciamo invece una serie di manoscritti greci che Bessarione comprò dagli eredi di Giovanni Aurispa, nel 1459. Ma a questa data il cardinale era già stato preso da quella sorta di furore nella ricerca e nell'acquisto di codici greci di qualsiasi materia che lo prese dopo il 29 maggio del 1453, data della caduta di Costantinopoli.

Lo testimoniano in particolare le lettere da lui inviate all'amico Michele Apostoli negli anni 1454-55, incaricandolo di ricercare i testi greci ad Adrianopoli, a Tessalonica, nella stessa Costantinopoli e in tutti quei posti che potevano conservare le opere che gli mancavano e di cui accludeva una lista. La ricerca di manoscritti non nasceva più dalle sue esigenze personali di studio, ma dal desiderio di salvare la cultura greca, antica e bizantina, dopo la caduta di Costantinopoli, un evento tragico per il Bessarione, come traspare dalle stesse lettere all'Apostoli.

Nella prima lettera all'Apostoli Bessarione si raccomandava che egli si coordinasse con Teofane, vescovo di Atene, a cui aveva mandato copia della lista, affinché non compras-

sero due volte la stessa opera. Richiesta dettata certamente dall'urgenza di salvare quante più opere possibile e tuttavia in contrasto con quanto si può desumere dalla composizione della sua biblioteca in cui, invece, i doppioni abbondano. Un fatto questo che dipende, come è stato osservato, dalla consuetudine del Bessarione di lavorare sulle copie antiche per migliorarne il testo, collazionandole con altri esemplari, e farlo infine trascrivere dai suoi umanisti in una copia definitiva, generalmente di lusso, che veniva a costituire una sorta di edizione critica dell'opera in questione. Vi era l'esigenza di far sì che nella biblioteca non vi fossero soltanto i testi della grecità, ma che gli stessi fossero corretti; che non ci si limitasse a salvare materialmente un manoscritto qualsiasi dell'opera in questione, ma ci si adoperasse anche per trasmettere ai posteri un testo quanto più possibile corretto.

Che la ricerca delle opere della grecità fosse per il Bessarione originata dalla necessità, anzi l'urgenza, di salvare la cultura della sua patria è del resto comprovato dalla sua decisione di lasciare la sua biblioteca alla città di Venezia, perché la conservasse per i posteri. Un desiderio che si intreccia con i suoi sforzi di promuovere una nuova crociata contro i turchi, al cui progetto fu inizialmente destinato, assieme a Niccolò Cusano, da papa Pio II. Inviati dal pontefice al Concilio di Mantova del 1458-59, i due cardinali umanisti dovevano infatti persuadere gli ambasciatori veneziani a partecipare alla crociata. I legami del Bessarione con Venezia – da lui definita una seconda Bisanzio già all'epoca della sua prima venuta in Italia nel 1438 – dovevano poi stringersi ancor più nel 1463-64, quando Venezia dichiarò guerra all'impero turco e Bessarione si trasferì sulla laguna come legato papale per organizzare la partecipazione dei veneziani alla spedizione, che poi, con la morte di Pio II, non fu mai effettuata. Ma ciò bastò a rendere assai saldi i legami del cardinale con la città che per tradizione aveva avuto più legami con la Grecia e che ancora era il punto di riferimento per i profughi che arrivavano dai territori occupati, nonché sede di una considerevole comunità greca.

La forza di questi legami divenne ancor più evidente quando Bessarione decise di lasciare i suoi libri a Venezia. Dapprima destinò i libri greci al monastero di San Giorgio, sull'isola di San Giorgio Maggiore, la cui biblioteca era stata finanziata da Cosimo de' Medici che, esule da Firenze, vi era stato ospitato. Successivamente, convinto dall'ambasciatore veneziano a Roma, Paolo Morosini, cambiò idea e donò invece l'intera biblioteca a San Marco. La lettera a Cristoforo Moro, con cui comunica al doge la decisione di donare i libri a San Marco, sottolinea la volontà che stava dietro alla costituzione della biblioteca. Sin da giovanissimo aveva fatto di tutto per procurarsi libri, copiandoli personalmente o acquistandoli, in tutte le materie. Riteneva infatti già allora che non vi fosse modo più nobile di spendere il denaro dell'acquisto di libri, pieni come sono di voci, di esempi morali degli antichi, di costumi, di leggi, di religione; i libri vivono con noi, parlano con noi, ci ammaestrano, ci consolano e hanno in sé un potere tale da renderci da ignoranti dotti. Senza di essi le nostre conoscenze, delle cose umane come delle cose divine, accumulate nel corso dei secoli, sarebbero scomparse e con loro i nomi di coloro che ci hanno preceduto sarebbero rimasti sepolti come i loro corpi. Dopo la caduta di Bisanzio, era subentrato il timore che tutta la cultura dei padri andasse per-

duta per sempre, cosa che del resto era parzialmente già avvenuta, essendo sopravvissuta solo una piccola parte dei libri che si conservavano nelle biblioteche dell'antichità.[44]

La biblioteca del Bessarione, come quella del Niccoli, e come prima quella del Petrarca, erano nate dalla stessa volontà di salvare le opere degli antichi e non per caso tutte e tre dovevano costituire il nucleo originale di una biblioteca pubblica, in virtù dell'idea che i libri costituiscono un patrimonio comune dell'uomo, a cui tutti devono poter accedere. Allo stesso tempo, dietro questo recupero di manoscritti stava il convincimento che si dovesse procedere a una ridefinizione della cultura, alla luce delle opere degli antichi, che per attuarsi aveva necessità di ricostruirne l'intera biblioteca.

L'ultimo sforzo in questo senso si ebbe con Lorenzo il Magnifico. A Firenze, accanto alla biblioteca di San Marco, definita la "medicea pubblica", si era venuta costituendo una seconda biblioteca medicea, "privata", il cui nucleo originale era costituito dai libri di Cosimo, di Piero e di suo fratello Giovanni.[45]

La biblioteca era nata come privata in senso assai rigido. Piero di Cosimo, per esempio, la conservava nel suo "studietto". Ma sotto Lorenzo si cercò di ampliarla con ogni mezzo, sempre pensando a ricostituire idealmente la mitica biblioteca di Alessandria. Il modello più vicino era evidentemente quello di altre biblioteche "principesche" o "statali" quali erano sorte a Roma, Cesena, Pesaro e Urbino. La ricerca di Lorenzo si concentrò in particolare sui libri greci, che mancavano del tutto nelle raccolte dei suoi avi. Negli anni 1477-78 recuperò da Lucca i codici greci verosimilmente appartenuti all'umanista Giampietro da Lucca (o d'Avenza) e quelli appartenuti a Teodoro Gaza (morto nel 1475) e a Demetrio Calcondila, che però lasciarono forse Firenze quando nel 1491 quest'ultimo si trasferì a Milano. L'acquisizione più notevole, anche dal punto di vista dell'antichità e del valore dei manoscritti, fu quella che portò nella medicea privata i libri di Francesco Filelfo, che negli ultimi anni della sua vita era entrato in contatto con Lorenzo nella speranza di tornare a Firenze per insegnare allo Studio. Sin dal 1470 le ristrettezze economiche lo avevano costretto a dare via o in pegno i suoi libri e già nel 1472 il Magnifico aveva riscattato certi volumi che il Filelfo aveva depositato presso un usuraio. L'acquisizione da parte di Lorenzo si concluse dopo la morte dell'umanista, avvenuta a Firenze il 31 luglio 1481.

Nel 1484 la ricchezza della biblioteca medicea era già tale da costituire per Giovanni Pico della Mirandola il motivo che lo teneva a Firenze, come egli ebbe a scrivere ad Ermolao Barbaro, al quale inviò una seconda lettera entusiastica quattro anni dopo, sempre allo stesso proposito, come apprendiamo dalla risposta inviatagli dal patrizio veneziano il 1° gennaio 1489.[46] E proprio a partire dal 1489 s'intensificò la ricerca di libri da parte di Lorenzo. Vi concorsero principalmente due elementi: il ritorno di Giovanni Pico della Mirandola, che diede nuovo impulso agli studi della cerchia laurenziana, e il passaggio da Firenze di Taddeo Ugoletti, inviato da re Mattia Corvino a cercare libri per la biblioteca di Buda, che dovette instillare in Lorenzo l'idea che a Firenze, la novella Atene, non potesse mancare una biblioteca "familiare" che fosse all'altezza di quella della corte ungherese. La svolta avvenne nel 1490 quando il Magnifico inviò un dotto greco, Giano Lascari, a cercare manoscritti nell'ex impero bizantino. Lascari in realtà ave-

va anche un altro incarico, quello di raccogliere notizie sulle forze turche, sempre pensando all'eventualità di una futura crociata. Lascari vi andò due volte, partendo rispettivamente nel luglio del 1490 e nell'aprile del 1491. Nel primo viaggio, secondo la ricostruzione che pare più probabile, Lascari si diresse verso Nord fermandosi a Ferrara, Padova e Venezia, visitando, tra le altre, le biblioteche di Battista Guarini, Giorgio Valla, Alessandro Benedetti, Gioacchino Della Torre, ed Ermolao Barbaro. S'imbarcò poi per Corfù, da cui raggiunse, probabilmente costeggiando le coste greche, Tessalonica e la penisola calcidica, dove visitò i monasteri dell'Athos. Quando partì la seconda volta si diresse verso Sud visitando le biblioteche del Salento. Raggiunta la costa greca iniziò una lunga e faticosa traversata estiva dell'Acarnania e della Tessaglia per arrivare a Bisanzio. Di lì s'imbarcò per Creta per raggiungere finalmente l'Italia. A luglio era finalmente tornato in patria.[47]

Questa ricostruzione è stata resa possibile dagli appunti del Lascari conservati nel ms. Vaticano gr. 1412, il quale, oltre all'indicazione dei manoscritti acquistati o semplicemente visti nel corso dei due viaggi, conserva anche una lista di "desiderata" di non poco interesse per rendersi conto di cosa si riteneva necessario per completare, alla fine del Quattrocento, la biblioteca antica e in particolare quella filosofica. La lista inizia proprio dai testi filosofici: il commento di Simplicio alla *Physica* e al *De generatione et corruptione* di Aristotele, ed eventuali commenti del Filopono alle stesse opere; le opere di Alessandro d'Afrodisia e di Teofrasto; per Platone, i commenti a *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Parmenide*, *Timeo*, *Filebo*, *Repubblica* e *Leggi*; si ricercassero pure i commentatori Proclo, Giamblico, Siriano, Damascio, Sopatro, Simplicio e Giovanni Filopono ed eventualmente anche le loro opere originali; più avanti si richiedono ancora opere o commenti di Temistio, i cinque libri dei *Discorsi pirroniani* di Enesidemo di Cnosso, e qualcosa, infine, se si trovava, del filosofo Eudemo. Per il resto si "desideravano" opere di retori, storici sia antichi che medioevali, testi e commenti di matematica, geometria e astronomia, lessici, commenti ai padri e loro opere originali.[48]

Alcuni dei "desiderata" furono portati da Lascari a Firenze. Per esempio il cosiddetto *Oceanus*, il gigantesco codice (Laurenziano Plut. 85. 1) che raccoglie tutti i commenti ad Aristotele; così pure, per il versante platonico, la prima parte del *codex unicus* del commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone (Laurenziano Plut. 80. 9), che il Ficino si affrettò a prendere in prestito, già il 7 luglio del 1492, e di cui tradusse subito degli *excerpta*.[49]

Queste richieste riflettono certamente gli interessi degli umanisti più legati a Lorenzo. Ci riportano al Poliziano assiduo lettore dei commentatori aristotelici, al Ficino commentatore di Platone; ma anche al Pico studioso dell'Antico Testamento e dei padri da un lato e studioso di testi astronomici e astrologici, nonché di tutto lo scibile, dall'altro. Così è molto probabile che le citazioni pichiane da Efestione Tebano, Paolo Alessandrino ed Eliodoro nelle *Disputationes contra astrologiam divinatricem* dipendano da manoscritti acquistati dal Lascari. Per non dire degli *Stromata* di Clemente Alessandrino, citati dal Poliziano non casualmente soltanto nei secondi *Miscellanea*, che si sono conservati in un solo codice, oggi Laurenziano Plut. 5. 3, anch'esso tra quelli comprati dal Lascari.[50]

Ma la lista dei "desiderata" lascariani offre anche una curiosità in quei *Discorsi pirroniani* di Enesidemo di Cnosso, che confermano gli interessi già noti del Poliziano e di Giovanni Pico per lo scetticismo antico. Il recupero della filosofia scettica iniziò, come si è accennato, con la lettura da parte del Petrarca degli *Academica* ciceroniani. Ma per i testi greci, la prima apparizione di un filosofo scettico negli scritti di un umanista italiano si ebbe con Francesco Filelfo, possessore di un celebre manoscritto delle opere di Sesto Empirico che egli utilizza nelle *Commentationes Florentinae de exilio*.[51] Successivamente Sesto compare negli estratti databili al 1488 che dalla sua opera trasse Angelo Poliziano riversandoli in due suoi zibaldoni. Lo stesso Poliziano utilizzò poi Sesto Empirico nel *Panepistemon*, la prolusione al suo corso allo Studio fiorentino sull'*Ethica nicomachea* del 1490-91, pubblicata nel 1492. Pico, dal canto suo, tenne verosimilmente presente l'*Adversus astrologos* di Sesto nell'impostazione della critica agli astrologi delle sue *Disputationes*.[52]

Nella celebre lettera a Iacopo Antiquario sulla morte del Magnifico, Poliziano riporta come quest'ultimo, rivolto a lui e a Pico, presenti entrambi al capezzale del loro amico e protettore, si dolesse di non essere riuscito a completare la "loro" biblioteca. Dalle parole del Poliziano, Lorenzo evidentemente riteneva la sua biblioteca di famiglia mirata a favorire gli studi dei due umanisti, che del resto parteciparono attivamente nell'arricchirla. Si ricorderà come, appena un anno dopo Lascari, proprio Pico e Poliziano avessero ripercorso il cammino dell'umanista greco, rivedendo le biblioteche già visitate da quest'ultimo, rimanendo tra l'altro assai delusi per non aver potuto vedere quella del Bessarione e ordinando per la biblioteca medicea copie da manoscritti, per esempio di Giorgio Valla, già elencati da Lascari.[53]

Ma l'attività di Pico e Poliziano negli ultimi anni delle loro brevi vite è così profondamente connessa alla crescita della biblioteca medicea da caricare le parole di Lorenzo sul letto di morte di un significato particolare. L'ampiezza delle ricerche condotte dal Lascari, la sua impresa di salvare il patrimonio della cultura greca recano con sé l'impressione che si stesse allora cercando, con un gesto finale, quasi eroico, di completare finalmente il sogno di quella biblioteca "totale" nato con il Petrarca ma ancora non realizzato. Con il ritorno del Lascari dal suo secondo viaggio, dopo la morte del Magnifico, questo sogno sembra avverato, quando Ficino, Poliziano e Pico si troveranno come sommersi dai manoscritti giunti dall'Oriente. È particolarmente significativa a questo proposito una lettera del Pico al nipote Giovan Francesco del 1492, in cui lo avverte che lo avrebbe raggiunto solo quando si fosse riuscito a districare «ex his Graecorum librorum fascibus».[54] Un sogno, quello della biblioteca medicea, che stava per essere realizzato nell'agosto del 1494, quando Lascari, rivolto a Piero de' Medici nel proemio alla sua splendida edizione dell'*Anthologia graeca,* rammentava i duecento volumi che aveva riportato dai suoi viaggi, destinati alla «pulcherrimam illam bibliothecam tuam, quae iam semistructa conspicitur».[55] Costruzione, quella della biblioteca, che non fu completata perché di lì a poco Piero dovette abbandonare Firenze.

Il ritorno della cultura greca si era così compiuto. Ma allo stesso tempo ai due umanisti questa nuova dimensione della "biblioteca" divenuta disponibile fece sentire la ne-

cessità di procedere a una risistemazione e ridefinizione dei contenuti della cultura e delle conoscenze umane. Poliziano aveva già tentato nel *Panepistemon* di presentare un quadro complessivo di tutte le scienze, arti, discipline, mestieri, attingendo anche a testi che appartenevano a questa nuova biblioteca.[56] Basti l'esempio, per la sezione sulla medicina, dell'utilizzazione del commento di Teofilo Protospatario agli *Aforismi* di Ippocrate, un testo che era giunto a Firenze solo grazie a un'espressa richiesta di Lorenzo de' Medici del 28 luglio 1490 al duca d'Urbino perché lo facesse trascrivere assieme al commento di Eutecnio a Nicandro (l'originale è oggi l'Urbinate gr. 64 della Biblioteca apostolica vaticana, la copia il Laurenziano Plut. LXXXVI 19).[57] Ma si ha anche l'impressione che questa prolusione fosse in realtà la premessa a qualcosa di molto più ampio, che coinvolgeva il lavoro di filologo, di *grammaticus*, come amava definirsi Poliziano, impegnato in una revisione critica, filologica appunto, di tutte le scienze. In questa opera di revisione era verosimilmente coinvolto l'amico Giovanni Pico, con il quale lavorò in una sorta di simbiosi intellettuale da quando quest'ultimo era tornato a Firenze dopo l'imprigionamento parigino. Le sue *Disputationes* sembrano infatti inserirsi in questo quadro, con la dimostrazione – sorretta da un puntuale ricorso alle fonti originali greche, che permetteva di correggere e sconfessare quanto fondato sulle precedenti traduzioni latine dall'arabo – dell'infondatezza della "scienza" astrologica.

La nuova biblioteca, le nuove capacità filologiche, la conoscenza della lingua greca furono gli strumenti che resero pensabile un rivolgimento nella classificazione delle conoscenze umane, che ha radici lontane, nelle convinzioni e nelle idee manifestate alla fine del secolo precedente da Francesco Petrarca. Un rivolgimento avvenuto guardando all'insegnamento degli antichi e reso possibile dallo straordinario recupero dei loro testi avvenuto nel corso del XV secolo; con effetti che gli stessi Pico e Poliziano, sommersi da tante "novità" non erano forse in grado di prevedere.

Note

[1] In generale sulle "scoperte" e sulla circolazione dei classici in età umanistica cfr. R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, ed. anast. con nuove aggiunte e correzioni dell'autore a c. di E. Garin, Sansoni, Firenze 1967²; E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983; L.D. Reynolds (a c. di), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Clarendon Press, Oxford 1986²; L.D. Reynolds, N.G. Wilson, *Copisti e filologi*, Antenore, Padova 1987³, in particolare le pp. 129-174; R. Weiss, *La scoperta dell'antichità classica nell'Umanesimo*, Antenore, Padova 1989; M. Reeve, *The Rediscovery of Classical Texts in the Renaissance*, in O. Pecere (a c. di), *Itinerari di testi antichi*, L'"Erma" di Bretschneider, Roma 1992, pp. 115-157; S. Rizzo, *Per una tipologia delle tradizioni manoscritte di classici latini in età umanistica*, in O. Pecere, M. Reeve (a c. di), *Formative Stages of Classical Traditions: Latin Texts from Antiquity to the Renaissance*, Proceedings of a conference held at Erice, 16-22 October 1993, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995, pp. 371-407; S. Gentile, *Il ritorno della scienza antica*, in *Storia della scienza*, IV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, pp. 627-646.

[2] Si pensi alle *Invective contra medicum* e alla *Senile* III, 1 (a Giovanni Boccaccio, contro gli astrologhi). Per la polemica contro i filosofi contemporanei cfr. C. Vasoli, *Petrarca e i filosofi del suo tempo*, in *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*, Atti del Convegno internazionale, Firenze, 19-22 maggio 1991 (= "Quaderni Petrarcheschi", IX-X, 1992-1993 [ma 1997]), I, pp.75-92.

[3] E. Garin, *Il ritorno...*, cit., pp. 11-30 ("Per una 'nuova' biblioteca"); cfr. anche, per quanto segue, S. Gentile, *Il ritorno...*, cit., pp. 627-629.

[4] F. Petrarca, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a c. di E. Fenzi, Mursia, Milano 1999, in part. le pp. 216, 264.

[5] F. Petrarca, *Opere. Canzoniere, Trionfi, Familiarium rerum libri*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 425-426 (*Fam.* IV 16, 5).

[6] F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, a c. di G. Billanovich, p. 223 (IV 40, 11); L. Bruni, *Opere letterarie e politiche*, a c. di P. Viti, Utet, Torino 1996, pp. 92-100; L. Valle, *Repastinatio dialectice et philosophie*, a c. di G. Zippel, Antenore, Padova 1982, pp. 359-363; Eiusd., *Epistole*, a c. di O. Besomi, M. Regoliosi, Antenore, Padova 1984, lett. 13, pp. 193-209, in part. 207-208; G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, a c. di E. Garin, Firenze 1942, pp. 138-141; A. Perosa, *Codici di Galeno postillati dal Poliziano*, in *Umanesimo e Rinascimento. Studi offerti a Paul Oskar Kristeller*, Firenze 1980, pp. 75-109, in part. 105.

[7] F. Petrarca, *De ignorantia...*, cit., pp. 272-280.

[8] F. Petrarca, *Rerum...*, cit., pp. 64-65 (II 31); Id., *De ignorantia...*, cit., p. 264.

[9] Ivi, p. 280.

[10] Per Leonzio Pilato cfr. A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1964.

[11] F. Petrarca, *Rerum...*, cit., pp. 60 (II 25).

[12] F. Petrarca, *Opere...*, cit., p. 1280 (Fam. XXIV 12, 28).

[13] Sul Livio del Petrarca cfr. G. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*, I: *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*; II: *Il Livio del Petrarca e del Valla. British Library, Harleian 2493 riprodotto integralmente*, Antenore, Padova 1981, in part. il vol. I, pp. 97-122.

[14] Per i manoscritti petrarcheschi cfr. M. Feo, *Francesco Petrarca*, in *Storia della letteratura italiana*, diretta da E. Malato, C. Ciociola (a c. di), *La tradizione dei testi*, Salerno, Roma 2001, pp. 271-329, in part. 321-326; Sulla loro (mancata) donazione a Venezia cfr. N. Vianello, *I libri del Petrarca e la prima idea di una pubblica biblioteca a Venezia*, in *Miscellanea marciana di studi bessarionei (a coronamento del V Centenario della donazione nicena)*, Antenore, Padova 1976, pp. 435-451.

[15] F. Petrarca, *Opere...*, cit., pp. 373 (Fam. III 18, 7); per Niccoli cfr. Ph. A. Stadter, *Niccolò Niccoli: Win-*

ning Back the Knowledge of the Ancients, in R. Avesani, M. Ferrari, T. Foffano, G. Frasso, A. Sottili (a c. di), *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1984, II, pp. 747-764.
[16] Cfr. A. Mazza, *L'inventario della* parva libraria *di S. Spirito e la biblioteca del Boccaccio*, in "Italia medioevale e umanistica", IX, 1966, pp. 1-74.
[17] B.L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova 1963.
[18] C. Salutati, *De fato et fortuna*, a cura di C. Bianca, Olschki, Firenze 1985, pp. 47-50.
[19] C. Salutati, *Epistolario*, a cura di F. Novati, III, Istituto Storico Italiano, Roma 1896, pp. 131-132 (lettera del 25 marzo 1396). Per la lettera d'invito cfr. M. Reeve, *The Rediscovery*..., cit., pp. 135-136. Sul Crisolora si può rinviare a R. Maisano, A. Rollo (a c. di), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 26-29 giugno 1997, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2002.
[20] Cfr. S. Gentile, *Il ritorno*..., cit., p. 632; P.L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Droz, Genève 1975, pp. 98-99, 114, n. 68. Per Platone si rinvia, anche per i successivi accenni, al cap. 10 di questo volume.
[21] C. Salutati , *Epistolario*..., cit., pp. 119-125 (epistola dell'8 marzo 1396), in part. 124; L. Bruni, *Rerum suo tempore gestarum commentarius*, a c. di C. Di Pierro, Lapi, Città di Castello 1926 (Rerum Italicarum Scriptores², XIX 3), pp. 431-432.
[22] L. Bruni, *Opere*..., cit., pp. 88-100.
[23] In generale sulle traduzioni aristoteliche cfr. E. Garin, *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV*, in "Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria", XVI, 1947-50, pp. 55-104. Per la *Lettera di Aristea* cfr. C. Bianca, *Il soggiorno romano di Aristea*, in "Roma nel Rinascimento", 1996, pp. 36-41, in part. 37-38. Sui manoscritti dell'*Oratio ad adolescentes* cfr. J. Hankins, *Repertorium Brunianum. A Critical Guide to the Writings of Leonardo Bruni, I: A List of Manuscripts*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 1997, *ad indicem*.
[24] Cfr. G. Billanovich, *Petrarca e i retori latini minori*, in "Italia medioevale e umanistica", V, 1962, pp. 103-164, poi in Id., *Petrarca e il primo umanesimo*, Antenore, Padova 1996, pp. 295-361, in part. 311-316.
[25] L. Bruni, *Opere*..., cit., pp. 145-193.
[26] Cfr. S. Gentile, *Il ritorno*..., cit., pp. 630-632.
[27] Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, a c. di A. Greco, Olschki, Firenze 1970-1976, I, pp. 226-228.
[28] Cfr. Ph.A. Stadter, *op. cit., passim*; S. Rizzo, *op. cit.*, pp. 375-383; S. Gentile, *Traversari e Niccoli, Pico e Ficino: note in margine ad alcuni manoscritti dei Padri*, in M. Cortesi, C. Leonardi (a c. di), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo*, Atti del Convegno (Firenze 6-8 febbraio 1997), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000, pp. 81-118, in part. 81-102.
[29] Cfr. B.L. Ullmann, Ph.A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, Antenore, Padova 1972, pp. 95-96, 261 (n. 1176); S. Gentile, *Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri*, in S. Gentile (a c. di), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio-9 agosto 1997, Rose, Milano 1997, pp. 45-62, in part. 49-50.
[30] Cfr. G. Aurispa, *Carteggio*, a c. di R. Sabbadini, Tipografia del Senato, Roma 1931, pp. XIII-XX, 11-12.
[31] A. Traversarii [...], *Latinae epistolae*, a domno P. Canneto [...] in libros XXV tributae [...], Ex typographio Caesareo, Florentiae 1759, rist. Forni, Bologna 1968, II, col. 1010 (Epist. XXIV 32); A. Calderini, *Ricerche intorno alla biblioteca e alla cultura greca di Francesco Filelfo*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", XX, 1913, pp. 204-425, in part. 217, nota 2.
[32] Cfr. S. Gentile, scheda 4, in *I luoghi della memoria scritta. Manoscritti, incunaboli, libri a stampa di Biblioteche Statali Italiane*, direzione scientifica di G. Cavallo, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1994, pp. 134-135.
[33] Per quanto si dirà su questa traduzione si rinvia a M. Gigante, *Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Convegno internazionale di studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 settembre 1986), Olschki, Firenze 1988, pp. 367-459. Cfr. anche E. Garin, *Il ritorno*..., cit., pp. 53-65 ("Per una 'storia' della filosofia antica: le vite dei filosofi").

[34] Cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 72-92 ("Ricerche sull'epicureismo nel Quattrocento"); M.R. Pagnoni, *Prime note sulla tradizione medievale e umanistica di Epicuro*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia", III s., IV, 1974, pp. 1443-1477.
[35] Cfr. L. Valla, *Le postille all'*Institutio oratoria *di Quintiliano*, ed. critica a c. di L. Cesarini Martinelli, A. Perosa, Antenore, Padova 1996, pp. LXII-LXIII.
[36] Cfr. M.R. Pagnoni, *op. cit.*, p. 1459, nota 73.
[37] Cfr. S. Gentile, *In margine all'epistola* De divino furore *di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XXXIII, 1983, pp. 33-77, in part. 70 e n. 3. Per il Ficino si rinvia al cap. 10 di questo volume.
[38] Cfr. S. Rizzo, *op. cit.*, pp. 383-407; S. Gentile, *Il ritorno*..., cit., pp. 638-639.
[39] Cfr. S. Gentile, *Parentucelli e l'ambiente fiorentino: Niccoli e Traversari*, in F. Bonatti, A. Manfredi (a c. di), *Niccolò V nel sesto centenario della nascita*, Atti del Convegno internazionale di studi, Sarzana, 8-10 ottobre 1008, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2000, pp. 237-54.
[40] G. Manetti, *Vita di Niccolò V*, trad. it., introduzione e commento di A. Modigliani, con una premessa di M. Miglio, Roma, Roma nel Rinascimento, 1999, pp. 119-120. Per la biblioteca latina cfr. A. Manfredi, *I codici latini di Niccolò V. Edizione degli inventari e identificazione dei manoscritti*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994; per quella greca Id., *Note preliminari sulla sezione greca della biblioteca di Niccolò V*, in F. Bonatti, A. Manfredi (a c. di), *Niccolò V*..., cit., pp. 49-70.
[41] Sul Trapezunzio cfr. J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden 1976, pp. 69-136, "The Pontificate of Nicholas V: Rome"; Id. (a c. di), *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebisond*, Binghamton (N.Y.) 1984, in part. pp. 702-750. Sul Gaza cfr. C. Bianca, *Gaza, Teodoro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, LIV, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999, pp. 737-746
[42] Cfr. S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XL, 1990, pp. 57-104, in part. 63 e nota 25.
[43] Per quanto si dirà sul Bessarione si rinvia a *Bessarione e l'Umanesimo*, Catalogo della mostra a cura di G. Fiaccadori, Vivarium, Napoli 1994, in particolare alle pp. 229-240 (E. Mioni, *La formazione della biblioteca greca di Bessarione*).
[44] La lettera è pubblicata in L. Labowski, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana. Six Early Inventories*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 147-149.
[45] Per quanto si dirà sulla biblioteca medicea privata cfr. F. Ames-Lewis, *The Library and Manuscripts of Piero di Cosimo de'Medici*, Garland Publishing, New York 1984; A.C. de la Mare, *Cosimo and His Books*, in F. Ames-Lewis (a c. di), *Cosimo "il Vecchio" de' Medici, 1389-1464. Essays in Commemoration of the 600th Anniversary of Cosimo de' Medici's Birth*, introduzione di E. H. Gombrich, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 115-156; S. Gentile, *Lorenzo e Giano Lascaris. Il fondo greco della biblioteca medicea privata*, in G. C. Garfagnini (a c. di), *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di studi, Firenze, 9-13 giugno 1992, Olschki, Firenze 1994, pp. 177-194; Id., *I codici*..., cit.; E. B. Fryde, *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici, 1469-1510*, The National Library of Wales, Aberyswyth 1996; S. Gentile, *Le biblioteche*, in M. Ciliberto (a c. di), *Storia della civiltà toscana*, II: *Il Rinascimento*, Le Monnier, Firenze 2001, pp. 425-448, in part. 441-446.
[46] Cfr. S. Gentile, *Pico e la biblioteca medicea privata*, in P. Viti (a c. di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994, Olschki, Firenze 1994, pp. 85-101, in part. 85; Id., *Pico filologo*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, Olschki, Firenze 1998, pp. 465-490, in part. 472.
[47] Cfr. S. Gentile, *Lorenzo*..., cit., pp. 178-187.

[48] La lista è pubblicata da K.K. Müller, *Neue Mittheilungen über Janos Laskaris und die Mediceische Bibliothek*, in "Centralbatt für Bibliothekwesen", I, 1884, pp. 333-412, in part. 367-370.
[49] Cfr. S. Gentile, schede 9 e 39, in *I luoghi...*, cit., pp. 138-139, 163.
[50] Cfr. S. Gentile, schede 26, 29, 30, in *Pico e la biblioteca...*, cit., pp. 93-94, 97-99; Id., *Pico filologo...*, cit., pp. 488-489.
[51] Cfr. G.M. Cao, *Nota sul recupero umanistico di Sesto Empirico*, in "Rinascimento", II s., XXXV, 1995, pp. 319-325.
[52] Cfr. S. Gentile, *Pico filologo...*, cit, pp. 478-479.
[53] Cfr. S. Gentile, *Lorenzo...*, cit., pp. 185-187.
[54] Ioannis Pici [...], *Opera omnia*, Basileae, ex officina Henricpetrina, 1572-1573, rist. anast. I. Picus Mirandulanus, *Opera omnia*, con una premessa di E. Garin, Torino 1971, I, pp. 346-347. Cfr. S. Gentile, *Pico e la biblioteca...*, cit., p. 86.
[55] Cfr. A. Pontani, *Le maiuscole greche antiquarie di Giano Lascaris. Per la storia dell'alfabeto greco in Italia nel '400*, in "Scrittura e civiltà", XVI, 1992, pp. 77-227, in part. 201; S. Gentile, *Le biblioteche...*, cit., pp. 444-446.
[56] Cfr. J.-M. Mandosio, *Filosofia, arti e scienze: l'enciclopedismo di Angelo Poliziano*, in *Poliziano nel suo tempo*, Atti del VI convegno internazionale, Chianciano-Montepulciano, 18-21 luglio 1994, a c. di L. Secchi Tarugi, Cesati, Firenze 1996, pp. 135-164; Id., *Les sources antiques de la classification des sciences et des arts à la Renaissance*, in D. Jacquart (a c. di), *Le voies de la science grecque*, Droz, Genève 1997, pp. 331-390, in part. 331-357; S. Gentile, *Il ritorno...*, cit., pp. 643-645.
[57] Cfr. M. Del Piazzo, *Protocolli del carteggio di Lorenzo de' Medici per gli anni 1473-74, 1477-92*, Olschki, Firenze 1956, p. 417: «Al duca d'Urbino, pregando sua excellentia, se degni comodare Theophilo et Euthernio, fino che trascrivino, etc.».

5. Le scienze nel Quattrocento. La continuità della scienza scolastica, gli apporti della filologia, i nuovi ideali di sapere

di Luca Bianchi

1. "Rinascita" o stagnazione?

Secondo Charles B. Schmitt «il maggior problema» nella storiografia della scienza premoderna è quello del «posto dell'XI secolo».[1] A rendere effettivamente assai delicato questo problema è anzitutto l'imbarazzante pluralità di significati che il termine *scientia* assunse in quel periodo, nel quale la distinzione, abbastanza netta nella cultura medievale, fra "scienza" e "arte" venne progressivamente abbandonata, mentre la moderna opposizione fra "scienze" e "pseudoscienze" era ancora del tutto inapplicabile. Come sottolineò alcuni anni orsono Cesare Vasoli, un discorso sulle «scienze nel Quattrocento» dovrebbe perciò prendere in considerazione anche «quelle dottrine che la nostra mentalità di uomini moderni esclude decisamente dal novero delle scienze, e cioè l'astrologia, la geomanzia e le arti divinatorie in genere e, ancora, la fisiognomica, l'alchimia o altre forme di incantazioni o di pratiche magiche».[2] Limiti di spazio impediscono di soffermarsi qui su questo complesso di discipline, che verranno del resto trattate nei prossimi capitoli. Merita comunque di esser segnalato che la polisemia del termine "scienza" nel XV secolo è strettamente connessa alla molteplicità di ambiti culturali, istituzionali e sociali in cui essa fu praticata: le università, ma anche le botteghe degli artisti, i cantieri, i laboratori dei maghi e degli alchimisti; le scuole religiose e laiche, ma anche le corti, le accademie, le biblioteche private e i circoli umanistici.

Ciò rimanda alla questione controversa del ruolo giocato in ambito scientifico dalla "rinascita" umanistica. Storici come Duhem, Sarton, Randall e Thorndike hanno visto nel Rinascimento un fenomeno esclusivamente letterario, artistico e filosofico, privo di effetti positivi sul pensiero scientifico, che anzi, con il prevalere di una cultura orientata in senso umanistico, amante del bello stile e spesso fin troppo sensibile alle suggestioni del mito, della magia, dell'esoterismo, avrebbe segnato una battuta d'arresto o addirittura un arretramento rispetto ai grandi progressi registrati nel tardo Medioevo. Negli ultimi trent'anni la tesi che «per la filosofia naturale l'umanesimo fu una catastrofe quasi completa»[3] (secondo la lapidaria formula di Randall) è stata falsificata dai lavori di Boas, Garin, Lerner, Schmitt, Vasoli e tanti altri. Eppure molti ancora stentano a cogliere in tutta la sua ricchezza il contributo alla conoscenza della natura recato dagli uomini del XV secolo. Nelle pagine che seguono si cercherà perciò di insistere su due punti essenziali. In primo luogo, che in quel secolo non vi fu affatto una stagnazione delle scienze,

che non solo ebbero una grande diffusione ma conobbero – pur se in tempi e modi differenti nelle varie discipline e nelle diverse aree geoculturali – una vera "rinascita". In secondo luogo, che uno dei principali motori di questa profonda trasformazione fu la compresenza della tradizione scolastica e di quella umanistica che, pur polemizzando fra loro, seppero spesso interagire in modo fecondo. Inutile aggiungere che questa panoramica non ha alcuna pretesa di completezza ma si prefigge solo di indicare alcune tendenze di fondo e darne qualche esemplificazione, senza formulare giudizi generali, inevitabilmente schematici. In particolare si eviterà di assumere quei preconcetti che hanno guidato, su fronti opposti, sia quanti hanno esaltato nel Rinascimento l'alba della scienza moderna, sia i protagonisti della "rivolta dei medievisti" e i loro attardati epigoni: oltre a essere tutt'altro che netta, la distinzione fra gli scolastici e gli umanisti non coincide con quella fra i conservatori e gli innovatori, ma nemmeno con quella fra i difensori di un sapere naturale dimostrativo e i fautori di una cultura meramente retorica ed estetizzante, ostile a ogni rigore logico in nome di un vuoto classicismo.

Nell'ultimo decennio del Quattrocento, mentre Colombo compiva i suoi primi viaggi verso l'America, i maestri di Parigi e Cracovia diffondevano la fisica e la cosmologia di Buridano; Ermolao Barbaro e Niccolò Leoniceno riempivano interi volumi per denunciare gli "errori" di Plinio; usciva di stampa, postuma, l'*Epitome* di Peurbach e Regiomontano; il senato veneto istituiva all'università di Padova sia una speciale cattedra di *sophistaria*, sia una cattedra di insegnamento della filosofia di Aristotele dal testo greco, affidata al Tomeo, studioso dei trattati di zoologia e della *Mechanica*; Gabriele Zerbi pubblicava il primo manuale di geriatria; Leonardo da Vinci osservava i più diversi fenomeni naturali, li analizzava e li visualizzava nei suoi meravigliosi disegni. È ormai tempo di riconoscere che non in uno, ma solo nell'*insieme* di questi eventi disparati e contraddittori si può cogliere lo spirito, il valore e i limiti della scienza di quest'età di transizione.

2. Le "scienze aristoteliche" fra tradizione scolastica e rinnovamento umanistico

È risaputo che, vinte le resistenze degli ambienti teologici più conservatori, spalleggiati dalle autorità ecclesiastiche, gli scritti di Aristotele erano stati adottati dal XIII secolo nelle università di tutta Europa come principali "manuali" per l'insegnamento alle arti, cioè nella facoltà che offriva la formazione di base, indispensabile per accedere alle facoltà superiori di diritto, medicina e teologia. Di qui la posizione del tutto privilegiata dell'aristotelismo, che lungi dall'apparire come "una" filosofia, finiva per identificarsi con "la" filosofia, o almeno con la filosofia in quanto materia scolastica. Variamente interpretata dai commentatori greci e arabi, la filosofia dello Stagirita offrì perciò a generazioni di studiosi un ideale di sapere e rigorosi criteri di scientificità, un repertorio di problemi, un bagaglio di termini, concetti, principi e dottrine. Benché il XV sia notoriamente il secolo in cui l'aristotelismo cominciò a perdere il suo monopolio, incontrandosi, confrontandosi e scontrandosi con altre tradizioni di pensiero, il suo predominio nell'ordinamento

degli studi universitari e nella formazione intellettuale rimase ancora incontrastato: per trovare le prime tracce dell'insegnamento universitario di Platone bisogna attendere il 1497, ma la pratica non decollò sino alla seconda metà del Cinquecento.

In un simile contesto, così profondamente permeato di idee peripatetiche, le "scienze" venivano sostanzialmente a coincidere con le discipline filosofiche, insegnate in modo abbastanza uniforme a Parigi e Oxford, Padova e Cracovia, Salamanca e Vienna a partire dai testi di Aristotele. La "scienza naturale", di conseguenza, si identificava con la seconda delle discipline teoretiche classificate dallo Stagirita, cioè la *naturalis philosophia* o *physica*. Essa era intesa come conoscenza delle cause dei fenomeni celesti e terrestri, che si ritenevano spiegati quando fossero ricondotti a manifestazioni della "natura" delle sostanze che li avevano prodotti. Ciò implicava dapprima un processo induttivo, capace di risalire dai dati sensibili alla definizione della forma intellegibile della sostanza, persistente attraverso i cambiamenti; poi un processo deduttivo, mediante il quale si dimostrava che gli effetti osservati erano attributi della sostanza definita. Malgrado il moltiplicarsi di discussioni metodologiche sulla corretta relazione fra questi due momenti, di fatto nel loro concreto lavoro i *naturales* sembrano riservare ben poco spazio all'indagine empirica, per concentrarsi sullo studio, la spiegazione e la discussione critica di quei "testi fondatori" nei quali Aristotele aveva esposto i principi e offerto i primi elementi delle diverse branche del sapere naturale: la *Physica*, che oltre a definire alcuni concetti base (natura, materia, spazio, tempo ecc.), dava una classificazione dei vari tipi di mutamento, ne studiava le cause e le proprietà; il *De caelo*, il *De generatione et corruptione* e i *Meteorologica*, fonti di una cosmologia comprendente un modello astronomico geocentrico, una teoria degli elementi e un'analisi dei fenomeni superlunari e sublunari, con qualche rudimento di geografia generale; il *De anima*, i *Parva naturalia* e lo spurio *De plantis*, punto di partenza di ogni ricerca sugli esseri viventi, le loro funzioni e il principio che le determina, cioè l'anima; infine i trattati *de animalibus*, che costituivano la base di una zoologia prevalentemente descrittiva e classificatoria, ma ricca di informazioni morfologiche ed embriologiche.

La filosofia naturale insegnata e praticata nelle università del Quattrocento si presenta perciò come un sapere essenzialmente teorico, non solo nel senso che era ricercato di per sé, senza alcuna finalità pratico-operativa, ma anche perché prescindeva sia da un'analisi quantitativa sia da una sistematica osservazione empirica dei fenomeni. Si trattava, insomma, di un sapere speculativo, che si serviva di concetti qualitativi e restava sostanzialmente "libresco". Per questo motivo, esso dà spesso una fastidiosa impressione di ripetitività, e in effetti finì non di rado per avvitarsi su se stesso, continuando a riproporre i medesimi problemi, a riformularli, a discutere e raffinare le soluzioni proposte in precedenza, senza che mai si giungesse né a conclusioni comunemente condivise, né a una radicale messa in questione dei principi generali e dell'intero "sistema del mondo". Poteva così diffondersi la sensazione che nulla vi fosse più da scoprire, cui diede voce, per esempio, il maestro Oliviero da Siena. Nei primissimi anni del XVI secolo, confessando di limitarsi a riprendere nel suo commento alla *Physica* gli argomenti di Alberto di Sassonia, già riutilizzati da Paolo Veneto, Oliviero giustificava questa coazione a ripete-

re con una sconsolata constatazione: «niente è stato detto che non sia stato detto in precedenza. Sotto il sole, infatti, non c'è niente di nuovo».[4]

Eppure di novità ce n'erano, e non di poco conto. Una prima causa di trasformazione della filosofia naturale aristotelica fu l'applicazione a quest'ambito di studi dei principi e dei metodi ermeneutici elaborati dagli umanisti. Si diffuse così la consapevolezza che il *corpus aristotelicum* era un prodotto storicamente determinato; che esso aveva subito profondi rimaneggiamenti in seguito ai complessi meccanismi che ne avevano assicurato la trasmissione; che era perciò indispensabile ritornare alla fonte, distinguendo l'originario messaggio del testo dai significati attribuitigli nel corso dei secoli. L'ideale di "interpretare Aristotele con Aristotele" condusse a preparare nuove traduzioni, e più tardi nuove edizioni del testo greco; a privilegiare i commentatori più vicini, cronologicamente e culturalmente, al maestro, cioè i commentatori ellenistici, riscoperti o studiati con rinnovato impegno; infine a guardare con sospetto, o spesso a criticare ferocemente l'intera tradizione esegetica arabo-latina, fondata su basi filologicamente incerte e marchiata dall'uso della "barbara" tecnica delle *quaestiones*. Gli esiti di queste innovazioni non furono sempre entusiasmanti. Rifiutando buona parte del gergo specialistico della filosofia, le nuove traduzioni introdussero un vero caos terminologico, con conseguenze nefaste, specie nelle scienze naturali. Inoltre la polemica contro i "cattivi" interpreti (in particolare contro Averroè e Alberto Magno), la volontà di restare aderenti al testo, per esporlo letteralmente e sinteticamente, senza proiettare su di esso interessi eterogenei, condussero spesso a ridurre il commento a un mero contenitore di osservazioni erudite, incapace di affrontarne, o persino di enuclearne i problemi concettuali. È difficile sottrarsi all'impressione che le sdegnate denunce degli errori veri o presunti dei predecessori, le pedanti notazioni grammaticali e sintattiche, i dotti richiami alle lezioni di qualche imprecisato codice antichissimo e le proposte di emendamenti più o meno fantasiosi abbiano finito per far dimenticare a molti umanisti che le opere aristoteliche trattavano di fisica, di cosmologia, di biologia, e sollevavano questioni teoriche e fattuali che attendevano una soluzione. Per limitarsi a un nome, Giorgio Trapezunzio occupa certo un posto di rilievo nella storia della "tradizione" delle opere scientifiche dello Stagirita, di cui preparò alcune controverse traduzioni. Egli non occupa invece alcun posto nella storia dell'"interpretazione" di queste opere: l'unico tema dell'intera *Physica* che sembra attirare la sua attenzione è quello del moto nel vuoto, e la sua discussione non brilla per originalità, ma ricalca abbastanza pedissequamente il commentario di Tommaso d'Aquino.[5]

Ciò induce a chiedersi sino a che punto gli studiosi di filosofia naturale di impostazione peripatetica seppero beneficiare degli strumenti interpretativi resi disponibili dall'opera degli umanisti. Non vi è dubbio che il sistema delle fonti per lo studio del pensiero aristotelico conobbe dal XV secolo un profondo rinnovamento, ma esso avvenne più per giustapposizione che per sostituzione. Al di là delle dichiarazioni di intenti e delle invettive contro gli scolastici, Simplicio, Temistio e Filopono vennero usati non "al posto di", ma "insieme a" Averroè, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino o Buridano. Tuttavia proprio questa moltiplicazione delle fonti fornì un secondo, decisivo fattore di cambiamento, cioè la proliferazione di interpretazioni fra loro in competizione. Nel lungo periodo tale fenomeno avrebbe assunto caratteri patologici, favorendo il definitivo abbandono del "paradigma" aristotelico che, come ho argomentato altrove, non morì per declino ma per ipertrofia, non conobbe una crisi recessiva ma di sovrapproduzione. Nel breve periodo questa proliferazione sancì quantomeno la scomparsa di letture "ufficiali" della filosofia naturale peripatetica, perciò impose il vaglio critico delle diverse posizioni. Si diffuse così un atteggiamento disincantato e critico verso "ogni" autorità, greca e latina. La "scoperta" umanistica che gli autori, i testi e le interpretazioni dei testi sono sempre storicamente condizionati condusse a guardare con nuovi occhi lo Stagirita, i suoi commentatori e l'intera tradizione scientifica antica e medievale. Emblematica in proposito una battuta che un professore di vecchia formazione scolastica come Gaetano da Thiene soleva ripetere ai suoi studenti. Fra i latini – diceva Gaetano – due «uomini illustri» meritano il poco onorifico titolo di «bugiardi nelle questioni particolari»: Plinio e Alberto Magno. Ma se il primo era un bugiardo «nobile», in quanto evitava di garantire di persona la veridicità delle dicerie riportate, Alberto era invece un bugiardo «volgare», poiché pretendeva «di essere un esperto» anche dove non lo era affatto.[6]

3. La *scientia naturalis* fra teologia e medicina

Questo sferzante giudizio di Gaetano è riportato da Marcantonio Zimara nella sua celebre *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois*, in una lunga digressione dedicata a discutere una questione certo non centrale nell'interpretazione del pensiero dello Stagirita: se le talpe abbiano o non abbiano bulbi oculari. Consacrare tanta attenzione a un problema come questo è spia di un interesse per la natura, e in particolare per il regno animale, che non era affatto scontato, essendo anzi apertamente osteggiato da alcuni settori della cultura del tempo. Nel 1367, replicando alle accuse di ignoranza degli "averroisti" veneti, Petrarca aveva insistito sulla sostanziale inutilità di ogni sapere che non affrontasse i temi esistenziali e aveva affermato il primato dell'etica rispetto a una filosofia naturale che si proponeva di indagare «una quantità di cose sugli animali feroci, sugli uccelli, sui pesci», contenta di sapere «come gli elefanti si accoppino» o «che le talpe sono cieche e le api sorde». Riecheggiando motivi agostiniani, Petrarca aveva concluso: «Che può giovare conoscere la natura delle belve, degli uccelli, dei pesci, dei serpenti, e ignorare o non curarsi della natura dell'uomo?».[7] Una novantina d'anni dopo, Teodoro Gaza ricordava invece al papa Niccolò V che i libri *de animalibus*, di cui aveva curato una nuova versione, non affrontavano questioni marginali. Contro quanti lamentavano «che Aristotele parla molto delle mosche, delle api, dei vermicelli, e poco di Dio», Gaza sosteneva che la conoscenza del Creatore passa necessariamente attraverso la conoscenza delle creature, «né in verità si possono trascurare le mosche e i vermicelli quando si tratta dell'ammirevole solerzia della natura».[8]

Uno dei maggiori lasciti dell'aristotelismo – scolastico e umanistico – alla cultura europea consiste proprio in questa rivendicazione della liceità, della dignità e del valore

della ricerca scientifica, anche nei suoi aspetti più umili, contro ogni tentativo di presentarla come l'espressione di una vana curiosità, come un'ingiustificabile distrazione dagli autentici problemi dell'uomo. In una cultura permeata di valori religiosi come quella del Quattrocento, una simile difesa del significato della *physica* era resa possibile da una precisa definizione del suo campo d'indagine, nettamente distinto da quello della teologia. Seguendo un collaudato modello epistemologico che, pur avendo suscitato forti opposizioni, aveva finito per imporsi dagli ultimi decenni del XIII secolo, la stragrande maggioranza dei filosofi e dei teologi del Rinascimento accettarono la separazione dei rispettivi livelli di discorso: la filosofia naturale abbracciava tutto quanto fosse razionalmente dimostrabile e assumeva come criterio di verità la coerenza delle conclusioni rispetto alle premesse che però, in quanto generalizzazioni dei dati di esperienza, valevano solo in quest'ambito; facendo riferimento alla volontà e all'onnipotenza divina, agli interventi sovrannaturali, ai miracoli, la teologia affermava invece le certezze assolute della rivelazione. Riconosciuti i suoi limiti di costruzione umana, volta a dare una spiegazione non definitiva né esaustiva del corso ordinario delle cose, la *scientia naturalis* poteva così acquistare piena autonomia teorica e pratica: proprio perché si serviva di principi e metodi diversi, essa era legittimata a rifiutare qualsiasi subordinazione alla teologia, presentandosi come un sapere incapace di contraddire la fede religiosa, ma anche esentato dall'obbligo di corroborarla.

Il richiamo ad Aristotele, quindi, fu anche e soprattutto la fedeltà a un ideale metodologico, a un modo di affrontare la conoscenza della realtà fisica: parlare "da fisici", "da studiosi della natura", secondo le formule care agli aristotelici radicali del Duecento, ripetute infinite volte per tre secoli e oltre; evitare di "mescolare i diversi brodi" del sapere razionale e del sapere rivelato, secondo l'immagine eloquente di Pomponazzi. Malgrado la presenza di tensioni endemiche, sempre pronte a esplodere in conflitti violenti (come quello sull'immortalità dell'anima, che provocò reiterati interventi delle autorità ecclesiastiche), per tutto il XV secolo l'indipendenza della ricerca scientifica venne sostanzialmente riconosciuta, come venne riconosciuto, più concretamente, il diritto-dovere dei maestri delle arti di considerare solo eventi, cause, spiegazioni naturali. Almeno all'interno delle istituzioni scolastiche, questa garanzia sembra valere ovunque: a Parigi, ove pure la formazione alle arti era tradizionalmente propedeutica alla teologia; nei paesi dell'Europa centro-orientale, che sarebbero rimasti sostanzialmente fedeli a questa concezione dei rapporti tra filosofia e teologia anche dopo la Riforma; e soprattutto nelle università italiane, ove lo studio della "fisica" era strettamente connesso, o addirittura finalizzato a quello della medicina. Ciò ovviamente portava i maestri italiani ad accentuare le tendenze "naturalistiche": i *curricula* privilegiavano opere come la *Physica*, il *De caelo*, il *De anima* e i *Parva naturalia*, a scapito della *Metaphysica*; le carriere accademiche seguivano di norma una progressione che dalle discipline ritenute inferiori (logica ed etica) conduceva all'insegnamento della filosofia naturale e della medicina; coltivati dalle stesse persone, questi due campi tendevano a intrecciarsi sempre più, o addirittura a fondersi completamente.

Pur creando talvolta qualche cortocircuito, quest'interazione tra filosofia e medicina

diede frutti fecondi. Oltre a sottrarre lo studio dei fenomeni celesti e terrestri a ogni tutela teologica, lo rese socialmente appetibile, se non altro perché ben retribuito. Mentre gli *artistae* parigini del XIII e XIV secolo ritenevano di essere trattati male e pagati peggio, i loro colleghi italiani del Quattrocento non avevano molto di cui lamentarsi: avevano alti stipendi, disponevano di eccellenti strutture, potevano coniugare l'insegnamento con la libera professione e, fatto rituale omaggio alle verità di fede, potevano dire quasi tutto quel che volevano. In simili circostanze, non stupisce che proprio un'università italiana, quella di Padova, sia diventata allora il miglior centro europeo di istruzione medica, capace di attrarre studenti di ogni paese. È il caso dell'inglese Thomas Linacre, una figura che vale la pena di menzionare brevemente, poiché conferma come la formazione umanistica non precludesse né di coltivare interessi scientifici né di frequentare ambienti "scolastici": fine grecista allievo a Firenze di Poliziano e Calcondila, membro della cosiddetta "Accademia aldina", corrispondente di Erasmo, Linacre si recò a Padova ove nel 1496 si laureò con lode in medicina; rientrato in Inghilterra, egli tradusse sia opere di Galeno, sia la *Sphaera* attribuita a Proclo per l'importantissima raccolta di *Astronomici veteres* pubblicata nel 1499 da Aldo Manuzio.

Il primato di Padova nella medicina non derivava solo dall'ottima organizzazione didattica, che combinava lezioni cattedratiche e tirocinio pratico. Oltre a esser dotati di un'eccellente preparazione teorica, i suoi maestri (fra cui spiccano medici-filosofi della statura di Achillini, Vernia o Nifo) erano all'avanguardia sia per l'elevato specialismo dei loro studi, sia per l'uso di nuove tecniche di indagine. Nel 1472 Paolo Bagellardo pubblicò il primo trattato a stampa di pediatria (*Libellus de aegritudinibus et remediis infantium*): largamente dipendente da Razi, questo testo aprì un nuovo campo, presto coltivato in tutta Europa (basti pensare al *Libellus aegritudinum infantium* di Cornelius Roelans, uscito intorno al 1484). Nel 1498 Gabriele Zerbi, già noto per un opuscolo sulla deontologia medica, diede invece alle stampe un manuale dedicato a un'altra nuova specializzazione, la geriatria (*Gerontocomia scilicet de senum cura atque victu*). Ma i progressi più significativi furono compiuti in anatomia, grazie al diffondersi delle pubbliche dissezioni di cadaveri. Introdotta a Bologna da Mondino de' Luzzi nei primi anni del Trecento, questa pratica venne strenuamente difesa nel secolo successivo da Alessandro Benedetti. Nell'*Historia corporis humanis sive Anatomice libri quinque*, pubblicata a Venezia nel 1502 e più volte ristampata, egli dava conto del modo in cui, dal suo arrivo a Padova nel 1494, aveva organizzato i suoi corsi, ed esortava «tutti i medici, sia principianti che veterani» a frequentare il teatro anatomico, di cui offriva una minuziosa descrizione.[9]

Destinata a durare sino ai tempi di Harvey, la fama di Padova non deve peraltro oscurare l'apporto recato da altri studi, come quelli di Firenze e Pisa ove operarono rispettivamente Antonio Beninvieni e Bernardo Torni. Umanista amico di Lorenzo il Magnifico e medico personale di Savonarola il primo, esperto delle tecniche logiche trecentesche il secondo, si misero entrambi a sezionare cadaveri, dando un contributo non indifferente alla nascita dell'anatomia patologica. Come risulta dai suoi scritti (fra cui spicca il *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, pubblicato postu-

mo in forma parziale nel 1507), Beninvieni osservò accuratamente calcoli renali, peritoniti e varie forme tumorali, e indagò i meccanismi di trasmissione di malattie come la sifilide e la peste.

4. L'influsso dei "parigini" e dei "mertoniani"

La fisica del XIV secolo aveva saputo spingersi oltre, se non contro Aristotele, in almeno due direzioni principali. In primo luogo alcuni maestri operanti a Parigi, fra cui spiccano Giovanni Buridano, Alberto di Sassonia e Nicola Oresme, avevano sottoposto a una profonda revisione la spiegazione aristotelica delle cause del movimento locale. Partendo dall'assunto che «tutto ciò che si muove è mosso», il filosofo greco aveva ritenuto che i moti violenti dovessero avere un motore esterno, la cui azione continuava finché esso restava in contatto con il mobile. Rispondente al principio secondo cui cessando la causa cessa l'effetto, questa tesi costringeva ad ammettere che, nel caso di uno dei tipi più comuni di moto violento, quello dei proiettili, il motore comunicasse il potere di trasportare il mobile al mezzo. Questa soluzione sembrava però smentita da numerosi dati empirici, segnalati già nel VI secolo da Giovanni Filopono e ripresi da alcuni pensatori islamici. Sulla scia di questi ultimi, alcuni autori tardoscolastici proposero quindi una spiegazione alternativa, secondo la quale il proiciente attribuirebbe al proietto una forza, chiamata *impetus*, che opererebbe come una sorta di motore interno e perdurerebbe fino al prevalere di forze contrarie, come la resistenza e la tendenza del corpo verso il suo luogo naturale. Nella forma matura datale da Buridano fra 1330 e 1340, la "teoria dell'*impetus*" aveva il vantaggio di definire la forza impressa al proiettile in funzione della velocità e della quantità di materia, consentendo di spiegare fenomeni quotidiani che sfuggivano alla "dinamica" aristotelica "ortodossa": perché un oggetto di grosse dimensioni sia più difficile da fermare che uno piccolo; perché un corpo leggerissimo non possa esser scagliato lontano; perché sia utile prender la rincorsa per spiccare un lungo salto. Inoltre questa teoria poteva facilmente essere generalizzata e applicata a problemi non risolti dallo Stagirita, come l'accelerazione di caduta, o risolti ricorrendo a entità metafisiche, come la causa della rotazione delle sfere celesti, che diveniva invece spiegabile senza far ricorso alle intelligenze motrici.

In secondo luogo pensatori inglesi come Burley, Bradwardine, Swineshead (il *Calculator*), Heytesbury, Dumbleton – abitualmente detti "mertoniani", perché legati al Merton College di Oxford – avevano creato un'originale tradizione di ricerca basata sull'uso di strumenti logici, semantici e matematici. Principale obiettivo di tale tradizione era di spostare l'attenzione del filosofo naturale dal mondo al discorso su di esso e, in particolare, di sottolineare la necessità di una rigorosa analisi del modo, spesso ambiguo e incoerente, in cui si impiegano i concetti di "movimento", "istante", "inizio", "fine". Si sviluppò così una composita letteratura, costituita di trattati, di *sophysmata physicalia* e di *calculationes*, che si serviva di particolari "linguaggi di misura": il linguaggio dei rapporti (*proportiones*); i linguaggi dell'infinito, del continuo e dei limiti (*de primo et ultimo instanti, de maximo et minimo, de incipit et desinit*); il linguaggio dell'incremento e del decremento delle qualità (*de intensione et remissione formarum*), espressione del tentativo, poi originalmente ripreso a Parigi da Oresme, di "quantificare le qualità". Due furono i risultati maggiori raggiunti grazie a questo nuovo approccio: la "legge di Bradwardine", che asseriva che la velocità, nel moto locale, cresce aritmeticamente in corrispondenza all'incremento geometrico del rapporto fra forza e resistenza (correggendo così la "legge" aristotelica secondo cui la velocità sarebbe invece direttamente proporzionale alla forza applicata e inversamente proporzionale alla resistenza del mezzo, falsificata dall'esperienza); il "teorema della velocità media", che stabiliva una regola di equivalenza fra variazioni "uniformi" e "uniformemente difformi" (per esempio fra un moto uniformemente accelerato e un moto uniforme di velocità pari a quella raggiunta dal primo nell'istante di mezzo).

Forti dei loro successi e dotate di notevoli potenzialità esplicative, tanto la "nuova fisica" di Buridano e della sua "scuola" quanto la tradizione "mertoniana" esercitarono una costante influenza per tutto il Quattrocento e oltre. La dottrina dell'*impetus* venne ripresa da maestri parigini come Giorgio da Bruxelles, Tatareto e Bricot; da numerosi commentatori aristotelici tedeschi, spagnoli, polacchi; da un pensatore di orientamento platonico come Niccolò Cusano; dai più famosi professori dell'università di Padova, come Paolo Veneto e Gaetano da Thiene, che pure cercarono di restare il più vicini possibile all'originaria dottrina dello Stagirita. Gaetano, che si interessò anche alla logica delle *consequentiae* e ai *sophysmata*, rifiutò invece di applicare le *calculationes* allo studio dei problemi fisici, suscitando le vivaci reazioni di Giovanni Marliani, attivo a Pavia. Già da tempo, infatti, le idee "mertoniane" avevano trovato accoglienza quantomai favorevole in Italia, ove furono insegnate e dibattute a lungo. Sulla scia di Pietro da Mantova, innumerevoli autori scrissero trattatelli *de primo et ultimo instanti*, mentre ancora a cavallo fra XV e XVI secolo Vernia, Nifo, Achillini, Apollinare Offredi, Oliviero da Siena e il già ricordato Bernardo Torni discussero sia di *proportiones*, sia di intensione e remissione delle forme. Il caso di Torni è particolarmente interessante, perché ci offre una singolare illustrazione di quell'intreccio di filosofia e medicina cui si è accennato sopra. Egli infatti utilizzò le idee "mertoniane" non solo nella *Quaestio de motu*, ma anche in alcuni dei suoi opuscoli di argomento strettamente medico. Pur propenso all'osservazione diretta e pronto a compiere, come sappiamo, dissezioni anatomiche, nella *Quaestio de phlebotomia et pharmacia* egli discusse la validità di una terapia (il salasso nella fase acuta della malattia) senza alcun riferimento alla pratica clinica. Desideroso di sfoggiare la sua abilità dialettica, Torni slittava con sorprendente disinvoltura dal terreno medico a quello logico e, anziché esaminare la concreta efficacia dell'intervento sui pazienti, analizzava una situazione "immaginaria" in cui il salasso poteva esser definito "regolare" quando la valutazione positiva a effettuarlo fosse in un rapporto di proporzionalità geometrica quattro volte maggiore rispetto alla valutazione contraria. Il problema della scelta di un metodo di cura veniva così risolto in termini puramente astratti, tramite il massiccio impiego dei concetti di *intensio et remissio, incipit et desinit, proportio*.[10]

In conclusione si può rilevare che l'Italia fu, nel Quattrocento, il paese in cui le più

originali metodologie e teorie fisiche elaborate nel secolo precedente vennero maggiormente diffuse e discusse: non è un caso che dalle stamperie venete e lombarde siano uscite tutte le principali edizioni di Burley, Bradwardine, Heytesbury, Swineshead, Alberto di Sassonia e Oresme. Il fatto più significativo, tuttavia, è che questa "fisica moderna" abbia esercitato una notevole influenza anche su pensatori non scolastici, vuoi perché privi della tradizionale formazione universitaria, vuoi perché influenzati dal movimento umanistico. Il primo caso è quello di Leonardo, le cui osservazioni sul moto tradiscono una qualche conoscenza di Alberto di Sassonia, Swineshead e Heytesbury. Quanto al secondo caso, basti ricordare che Salutati utilizzò le nozioni di *impetus* e di intensione e remissione delle forme; che Ermolao Barbaro scrisse questioni su questo stesso problema e si dilettò delle «quisquilie sofistiche» e delle «inezie di Swineshead (*suisetica inania*)», secondo la definizione di una lettera del 1488;[11] che lo stesso fecero Giovanni Pico della Mirandola e Domenico Grimani; infine che agli inizi del XVI secolo un certo Gerolamo Pico premise al suo *Tractatus brevis et utilis de intensione et remissione formarum ad mentem Suiset Anglici Calculatoris subtilissimi* un'orazione modellata su quella intorno alla dignità dell'uomo del suo più celebre omonimo Giovanni Pico, coniugando in modo davvero sorprendente le *calculationes* tardoscolastiche con i temi più caratteristici del rinascente neoplatonismo.[12]

L'atteggiamento degli umanisti verso i "mertoniani", e più in generale verso il linguaggio e i metodi della logica e della filosofia naturale del Trecento, non fu dunque così uniformemente ostile come certe invettive contro i "barbari britanni" lascerebbero immaginare. È solo intorno al 1520 che la produzione di sofismi fisici e di commenti a Bradwardine, Heytesbury o Swineshead cominciò a contrarsi, fino a scomparire quasi del tutto. Ma il fenomeno è riscontrabile soprattutto in Italia, in seguito al violento attacco sferrato contro il *Calculator* nel 1514-15 da un maestro di formazione strettamente scolastica come Pomponazzi. A Parigi, invece, i maestri del Collège di Montaigu (Mair, Dullaert, Coronel ecc.) continuarono a sviluppare sia la "dinamica" di Buridano, Alberto di Sassonia e Oresme, discutendo in particolare della natura dell'*impetus*, sia la "cinematica mertoniana". Non stupisce perciò che in quest'ambiente si sia formato uno studioso come Domingo de Soto che, rientrato nella natia Spagna, pubblicò nel 1555 le sue questioni sulla *Physica* nelle quali il "teorema della velocità media" – originariamente formulato come semplice modello matematico – veniva esplicitamente applicato al problema della caduta libera. Quale ruolo questi contributi possano aver giocato nel processo di formazione della dinamica moderna, e in particolare nella maturazione delle "nuove scienze" di Galileo, resta controverso. In ogni caso non è più possibile accusare indistintamente gli umanisti di aver impedito, a causa dei loro "pregiudizi" di ordine estetico, che le conquiste della scienza del Trecento venissero preservate, discusse e sviluppate.

5. "Rinascita" scientifica e recupero dei testi antichi

Non bisogna del resto supporre che si dia progresso scientifico solo nella misura in cui si diano progressi in fisica, e in particolare nella teoria del moto. Qualora si allarghi invece lo sguardo ad altri campi, l'importanza dell'apporto dei dotti del Quattrocento balza agli occhi. Si è già detto della medicina e si accennerà fra breve sia alle scoperte geografiche sia alle nuove conoscenze in ambito zoologico, botanico, farmacologico. Merita ora di ricordarsi che persino in discipline antiche e altamente tecniche come l'astronomia e la matematica non mancarono acquisizioni tutt'altro che irrilevanti. Se un Luca Pacioli si limitava a offrire nella sua *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalitate* (1494) una sintesi, peraltro utilissima, di nozioni aritmetiche, algebriche e geometriche di ascendenza medievale, Nicolas Chuquet diede nel *Triparty en la science des nombres* (1484) un'importante trattazione dell'algebra che, servendosi di un'eccellente notazione, affrontava problemi numerici, equazioni e calcoli assai complessi e stabiliva due regole originali (la "regola dei numeri medi" e la "regola dei primi"). Peurbach e Regiomontano svilupparono invece la trigonometria piana e sferica, facendone un'autonoma branca della geometria. Dotati di una solida preparazione umanistica, capaci di tenere corsi universitari su Cicerone e Virgilio, questi autori dovevano però passare alla storia per il loro lavoro di astronomi. Le *Theoricae novae planetarum* – terminate da Peurbach nel 1454, ma completate e pubblicate da Regiomontano solo nel 1472 – annunciavano fin dal titolo la volontà di superare e rimpiazzare la *Theorica planetarum* attribuita a Gerardo da Cremona. I risultati, almeno in parte, erano all'altezza della promessa: «Peurbach sembra essere il primo autore, nell'Occidente latino, ad aver rilevato la curva non circolare che il centro dell'epiciclo di Mercurio descrive sul suo deferente e ad averla caratterizzata come simile a un "ovale": in tal modo egli avrebbe implicitamente ammesso che può esserci un'eccezione alla regola della rigorosa circolarità dei movimenti celesti».[13]

D'altra parte sarebbe quantomai riduttivo concepire la storia della scienza come la narrazione del succedersi di teorie e metodi sempre più potenti, o peggio come un mero elenco di invenzioni e scoperte. Per comprendere che nel Quattrocento una "rinascita" scientifica vi fu, e fu di notevole importanza, bisogna invece uscire dalla cosiddetta "storia interna" delle singole discipline: molti dei più rilevanti mutamenti allora avvenuti, persino in ambiti fortemente specialistici, sono infatti il risultato di trasformazioni extradisciplinari, che dipendono da una molteplicità di fattori culturali, istituzionali e sociali.

Non c'è bisogno di insistere sull'importanza del progressivo allargamento della "biblioteca filosofica" conseguente alla riscoperta di antichi manoscritti, alle nuove edizioni e traduzioni di testi sconosciuti o dimenticati. Pur non riuscendo a scalzare l'aristotelismo, che come si è detto mantenne una posizione predominante, il lavoro dei filologi, dei copisti e dei traduttori costrinse a prendere coscienza del fatto che la cosmologia dello Stagirita non era l'unica elaborata dagli antichi, e andava perciò confrontata con quella dei presocratici, di Platone, degli stoici e degli atomisti. Se i frutti di questa presa di

coscienza sarebbero maturati solo nei secoli successivi, immediata fu però la messa in questione di alcuni pilastri del "sistema del mondo" aristotelico. Per limitarsi a un esempio, la fisica stoica, ritornata in parte accessibile grazie alla migliore conoscenza di Cicerone, Seneca, Plutarco e Plinio, spinse a riesaminare il problema della materia e della struttura dei cieli, mentre i sostenitori del primato di Platone (da Gemistio Pletone a Ficino) attaccarono frontalmente la dottrina della quintessenza.

Inoltre la passione per i classici greci e latini portò a recuperare, editare, tradurre e diffondere non solo opere poetiche, letterarie, storiche e filosofiche, ma anche i testi più importanti della scienza greca. Due figure sono emblematiche in proposito. La prima è quella di Niccolò Perotti, segretario e amico di Bessarione, autore delle *Cornucopiae*. Sotto forma di un commentario a Marziale, questo scritto, redatto a partire dal 1478, edito nel 1489 e poi ristampato oltre venti volte, è in realtà un dizionario di latino classico e al contempo un repertorio di idee, comprendente informazioni filosofiche, naturalistiche e mediche. Perotti, del resto, era ben più di un "grammatico": coinvolto nella disputa su Platone e Aristotele, buon conoscitore di Plinio che citava di continuo, egli progettò di tradurre Archimede e il commento di Simplicio alla *Physica*. Intenti enciclopedici ben più marcati e consapevoli ebbe Giorgio Valla. Dotato di un'ottima conoscenza del greco (appreso alla scuola di Costantino Lascaris) e di una buona formazione logica e matematica (grazie all'insegnamento di Giovanni Marliani), nel 1498 egli diede alle stampe una raccolta di traduzioni dal greco veramente notevole: accanto a importanti scritti aristotelici – fra cui spicca la *Poetica* – vi comparivano opere di Euclide, Proclo, Galeno e, per la prima volta, di Aristarco di Samo. A queste e altre fonti (fra cui Archimede, Tolomeo ed Erone, di cui possedeva manoscritti) Giorgio Valla attinse nello stendere il suo capolavoro, il *De expetendis et fugiendis rebus*, pubblicato postumo nel 1501: un'opera monumentale che presentava, disciplina per disciplina, l'intero sapere umano, soffermandosi in particolare sul quadrivio (aritmetica, musica, geometria e astronomia), sulla fisica e la medicina.

La riappropriazione dell'eredità scientifica antica fu fondamentale in ogni campo: in matematica, con le edizioni di Euclide, Archimede, Erone (e con la diffusione di metafisiche "matematizzanti" di stampo platonico); in astronomia con la riscoperta di Aristarco e la pubblicazione della già menzionata miscellanea di *Astronomici veteres*; in geografia, con la diffusione dell'omonima opera di Claudio Tolomeo che, pressoché ignota ai medievali, conobbe uno straordinario successo nella versione latina di Jacopo Angelo, ultimata intorno al 1410; in medicina, con le più complete e affidabili traduzioni di Ippocrate e Galeno e con la riscoperta di Celso; o ancora in farmacologia, botanica e zoologia, tutte profondamente influenzate dal rinnovato interesse per Teofrasto, per Dioscoride e soprattutto per Plinio il Vecchio, la cui monumentale *Storia naturale* conobbe ben quindici edizioni incunabole. L'autentica fascinazione che quest'opera esercitò sulle menti diede tuttavia origine a una crisi di rigetto. Il *De Plinii et plurium aliorum in medicina erroribus* (1492) di Niccolò Leoniceno e le *Castigationes Plinianae* (1492-93) di Ermolao Barbaro sono i testimoni più celebri e impegnati di una vera moda culturale: denunciare gli "errori", veri o presunti, commessi dal dotto latino nell'interpretare dati e fonti, quindi nell'identificare animali, piante, malattie e medicamenti. Non va tuttavia dimenticato che malgrado questi attacchi – peraltro subito respinti dal Collenuccio nella *Pliniana defensio* (1493) – Plinio rimase molto popolare, specie nell'Europa centrale ove già dai primi decenni del XVI secolo alcuni luterani tentarono (in verità senza grande successo) di utilizzare la sua opera al posto di quelle di Aristotele per l'insegnamento nelle facoltà delle arti: prima della sua "riconversione" aristotelica, anche il giovane Melantone tenne, intorno al 1520, corsi su Plinio.

Le controversie intorno a Plinio illustrano in modo esemplare come il recupero filologico ed editoriale della scienza antica non si sia affatto esaurito in una passiva ripetizione di conoscenze già acquisite e perdute solo per l'incuria del tempo. Lungi dal seguire il mito classicista dell'*imitatio*, del puro e semplice culto degli antichi, quanti si proposero di rimettere in circolazione le fonti del pensiero scientifico occidentale erano guidati dall'ideale dell'*aemulatio*, di un fecondo confronto che consentisse di eguagliare e, se necessario, di superare i modelli. La funzione critica dello studioso non si esauriva quindi nella restituzione di un testo corretto. Diversamente dalle opere letterarie, quelle di argomento scientifico imponevano di vagliare la verità delle informazioni che si rimettevano in circolazione: la polemica di Leoniceno contro Plinio nasceva proprio dalla consapevolezza che confondere un'erba medica con un'altra poteva avere gravissime conseguenze terapeutiche. Lo studio dei libri antichi rimandava perciò allo studio del libro della natura, e da questo confronto nascevano nuovi interrogativi, nuovi problemi, nuove prospettive di ricerca: come ha scritto Marie Boas «nel tentativo di vedere, nella natura, ciò di cui gli autori greci avevano affermato l'esistenza, gli scienziati europei giunsero lentamente a vedere che cosa vi fosse in realtà».[14]

Non meno indicativo il caso delle tavole geografiche di Tolomeo, che fin dalle prime edizioni vennero integrate con *tabulae novae* che includevano le regioni da lui ignorate, come la Scandinavia e la Groenlandia. Questo processo di aggiornamento e revisione si fece sempre più rapido, via via che i racconti dei mercanti e dei viaggiatori e i resoconti degli esploratori recavano inattese informazioni su paesi o interi continenti prima sconosciuti. Vanto dei dogi, la cartografia veneziana conobbe nel XV secolo uno sviluppo senza precedenti. Il celebre mappamondo di fra Mauro (1450 ca.) e l'atlante di Grazioso Benincasa (1473) non si accontentavano di sintetizzare fonti greche, ma riportavano scoperte recenti: fra l'altro i dati sulla costa africana forniti da Diaz e Ca' da Mosto e quelli sull'India recati dal mercante veneziano Niccolò de' Conti. Pur zeppe di errori, di imprecisioni e di generose concessioni alla fantasia, le relazioni di viaggio diedero un contributo decisivo al rinnovamento delle cognizioni geografiche, ed è importante sottolineare come gli umanisti, lungi dal disprezzare queste testimonianze contemporanee, abbiano contribuito a diffonderle e a dar loro dignità letteraria. Poggio Bracciolini, uno dei migliori cacciatori di antichi codici latini, non disdegnò di raccogliere il racconto del viaggio in India di de' Conti, da cui ricavò la quarta parte del *De varietate fortunae* (1448), che ebbe grande successo e circolò anche indipendentemente, sia manoscritta sia a stampa.

Il continuo rimaneggiamento cui i testi di Plinio e Tolomeo furono sottoposti per ade-

guarli al progresso del sapere (e discorso analogo potrebbe farsi per Aristotele, Teofrasto, Ippocrate e tanti altri) mostra come la "filologia" umanistica non fosse l'asettica riesumazione di reperti archeologici ma l'acquisizione critica di strumenti di conoscenza viva: per riprendere un efficace paragone di Eugenio Garin, «entrare nella biblioteca della scienza antica» fu, per gli uomini del Quattrocento, «qualcosa di simile all'accesso, oggi, ai resultati raggiunti da un altro paese molto più avanzato per mezzi, strumenti, ricercatori».[15]

6. Nuovi produttori e nuovi fruitori del sapere scientifico

Si aggiunga che la stampa – una delle grandi "invenzioni" del secolo – consentì di far circolare in modo prima inimmaginabile sia i "classici del pensiero scientifico" riscoperti o ritradotti; sia i maggiori documenti della scienza medievale (molti dei più importanti commenti alle opere aristoteliche di filosofia naturale, i principali scritti dei "mertoniani"); sia infine i trattati e i manuali di nuova produzione. Se è vero che solo un 10% circa degli incunaboli sono di argomento scientifico, il loro numero è comunque considerevole. Infatti, secondo le stime di Febvre e Martin, entro il 1500 si stamparono da trenta a trentacinquemila edizioni diverse, per un totale di quindici o venti milioni di copie. Ciò significa che entro quella data esistevano circa tremila edizioni di testi scientifici; e considerato che verso il 1480 le tirature medie si attestarono sui cinquecento esemplari (con punte di mille e più), si può ritenere che del solo Plinio circolassero non meno di seimila copie.[16]

Un ruolo di primo piano nella diffusione del libro scientifico fu svolto da Regiomontano. Rientrato a Norimberga dopo un lungo soggiorno a Roma al servizio del cardinale Bessarione, Regiomontano impiantò nella sua casa una stamperia specializzata in testi di matematica e astronomia, che precedentemente nessuno aveva avuto il coraggio di produrre a causa delle difficoltà tecniche e degli alti costi derivanti dall'uso di simboli, figure e diagrammi. Il suo esempio fu ben presto seguito da altri, che compresero come l'editoria matematica, e scientifica in genere, oltre a svolgere un'essenziale funzione culturale poteva conquistarsi un suo spazio di mercato.

Non vi è dubbio, in effetti, che le discipline matematiche fossero oggetto di una crescente attenzione: è proprio in quest'epoca che si portò finalmente a compimento il processo, iniziato nel Medioevo, di "alfabetizzazione matematica" dei popoli europei. Dalla metà del XV secolo si riscontra infatti una diffusa familiarità con i numeri (anche negativi), una discreta capacità di calcolo e un più largo impiego dei simboli algebrici. Né il fenomeno restò circoscritto alla ristretta cerchia dei cultori della materia, ma coinvolse un pubblico più vasto. Anzitutto i mercanti e i banchieri che, col raffinarsi delle tecniche commerciali e finanziarie, avevano sempre più bisogno di disporre di un'adeguata preparazione aritmetica. Poi i navigatori, che con l'aiuto degli astronomi, perfezionarono metodi per trovare la latitudine determinando l'altezza del sole sopra l'orizzonte. Quindi gli architetti, gli ingegneri e tutti gli "artigiani superiori" che, nel progettare fortificazioni e macchine militari, miniere e canali di irrigazione, orologi e strumenti nautici, affrontavano con metodi matematici problemi statici, balistici o idraulici di crescente complessità. Infine i pittori che, per superare le difficoltà, pratiche e teoriche, della rappresentazione prospettica, furono costretti ad approfondire le leggi dell'ottica e i principi della geometria: spetta così ad alcune delle più insigni personalità del Rinascimento artistico italiano (Filippo Brunelleschi, Piero della Francesca, Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci) il merito di aver gettato le fondamenta della geometria proiettiva.

Gli interessi matematici di ingegneri, architetti e pittori non sono che la spia di un fenomeno più vasto, la cui importanza è da tempo riconosciuta, grazie soprattutto ai lavori di Paolo Rossi: la felicissima circolazione di idee realizzatasi dal Quattrocento fra filosofi naturali, artisti e tecnici. Le cause di questo fenomeno sono culturali e sociologiche al contempo. Estremamente importanti furono, a questo proposito, gli ideali umanistici della vita attiva e dell'impegno civile che, pur alimentando controversie non sempre feconde sul primato di questa o quella attività (basti pensare allo strascico di polemiche fra giuristi e medici-filosofi conseguente alla "disputa delle arti" rinnovata da Salutati), consentirono a nuovi saperi, a carattere eminentemente pratico, di veder riconosciuta la loro piena dignità teorica. Ancor più importante fu l'entrata in scena di nuovi protagonisti, e al contempo di nuovi fruitori, della ricerca scientifica. Accanto e talora contro le università – che come si è visto mantennero ciononostante un ruolo importante – si svilupparono nuovi centri di ricerca e di insegnamento: le corti, le biblioteche, i circoli umanistici, le botteghe dei "meccanici" e degli artisti. Entrarono così in scena studiosi spesso sprovvisti della consueta preparazione scolastica ma mossi da un'insaziabile curiosità, pronti a coniugare competenze intellettuali e abilità manuali, capaci di muoversi con invidiabile versatilità nei campi più disparati. Filippo Brunelleschi, celebre come architetto, fu anche ingegnere, idraulico e matematico; Leon Battista Alberti, moralista e fine prosatore latino, scrisse di architettura, urbanistica e topografia, oltre a inventare vari strumenti di misura; Paolo Toscanelli, astronomo e matematico di valore, esercitò la medicina e si occupò di geografia e cartografia. È la stessa capacità di coniugare indagine teorica e progettazione pratica, di fondere scienza e tecnica che si ritroverà più tardi in Dürer o in Agricola e che ritornerà, in forme diverse, ancora in Galileo e Huygens.

7. Scienze e arti: una nuova concezione del sapere

Emergeva, in tal modo, una radicale modificazione, estensionale e intensionale, del concetto stesso di "scienza". Assidui frequentatori di officine e laboratori, questi uomini affermarono la funzione conoscitiva delle "arti meccaniche", rigettarono la contrapposizione fra ricerca del vero e ricerca dell'utile e delinearono l'ideale di un sapere volto non tanto alla contemplazione, quanto alla trasformazione della realtà: conoscere per prevedere e prevedere per modificare. Di qui il loro rifiuto di ogni concezione elitaria della conoscenza, l'insofferenza verso il gergo astruso dei "fisici" tardoscolastici, e a maggior

ragione verso i compiaciuti atteggiamenti iniziatici dei maghi, degli astrologi e degli alchimisti. Di qui la loro insistenza sul motivo – che pure ha origini magiche e astrologiche – del sapere come potere, come dominio della ragione umana sulla natura. Di qui la loro polemica contro quelle forme di cultura libresca che mascheravano con artifici verbali la loro incapacità di apprendere dall'esperienza.

Quest'intreccio di motivi trova forse la sua massima espressione in Leonardo da Vinci, divenuto non a torto il simbolo di quell'irripetibile commistione di filosofia, scienza, tecnica e arte realizzatasi nel Rinascimento. Superata ogni distinzione fra "arti liberali" e "arti meccaniche", egli applicò le sue straordinarie doti nelle più svariate direzioni: pittura, scultura, architettura, ingegneria, cartografia, ottica, matematica, meccanica, idrodinamica, anatomia, botanica, geologia. Un'unica esigenza guidò comunque la sua opera, tanto vasta quanto disorganica: mediare ragione ed esperienza, osservazione e riflessione filosofica. Le «scienzie, che principiano e finiscono nella mente» – egli scriveva – sono «bugiarde» perché «in tali discorsi mentali non accade esperienzia», che è «madre di ogni certezza»; tuttavia, senza l'ausilio della teoria, e in primo luogo della matematica, la pratica resta sterile e chi se ne accontenta è «come 'l nocchier ch'entra in navilio sanza timone o bussola».[17] Non è un caso, dunque, se le migliaia di fogli che documentano il percorso intellettuale di Leonardo slittano continuamente dalla descrizione all'analisi dei fenomeni, in un inestricabile intersecarsi di disegni, calcoli e annotazioni verbali. È stato giustamente sottolineato come ciò sia anche spia degli innegabili limiti della sua indagine, dispersa in una miriade di considerazioni frammentarie, stese senza alcuna preoccupazione «di trasmettere, spiegare e provare agli altri le proprie scoperte»; quasi sempre incapace di oltrepassare «il piano degli "esperimenti curiosi" per giungere a quella sistematicità che è una delle caratteristiche fondamentali della scienza e della tecnica moderne».[18]

Ma come sarebbe fuorviante indulgere sul tema abusato del Leonardo "genio" e "precursore", sarebbe altrettanto ingiusto misconoscere il valore delle sue ricerche di ingegneria, dei suoi progetti di macchine, dei suoi studi sulla fisiologia della visione e sulla formazione delle onde, sul volo degli uccelli e sulla conformazione delle rocce. Discorso a sé meriterebbero poi i celeberrimi *Quaderni d'anatomia*, che raggiungono risultati davvero unici nella rappresentazione e nella comprensione del funzionamento del corpo umano, e in particolare del sistema muscolare, del sistema nervoso e del sistema cardiovascolare: quest'ultimo apertamente paragonato a un sistema idraulico, anche se non di tipo circolatorio, come nel modello più tardi proposto da Harvey. Non va dimenticato, infine, che negli appunti leonardeschi ritornano di continuo indicazioni che, riproposte con maggiore consapevolezza epistemologica da Bacon e Galileo, Descartes e Newton, avrebbero costituito per secoli il *background* filosofico e metodologico di generazioni di scienziati: la fiducia nella comprensibilità dei fenomeni fisici in termini puramente razionali, senza alcun ricorso a interventi magici o soprannaturali; l'idea che la natura sia un sistema ordinato e inesorabile di cause, che «non rompe sua legge» ma segue una «mirabile necessità»; la polemica contro «chi disputa allegando l'autorità», e «non adopra lo 'ngegno, ma più tosto la memoria»; l'affermazione che «nessuna certezza è dove

non si può applicare una delle scienzie matematiche»; la convinzione che i risultati degli esperimenti, ripetuti per scongiurare errori soggettivi, sono in grado di porre «silenzio alla lingua de' litiganti»; l'insistenza sul ruolo degli strumenti di misura e sull'utilità euristica dei modelli artificiali; infine la tesi che gli «omini inventori» contribuiscono al progresso delle conoscenze ben più dei «recitatori e trombetti delle altrui opere».[19]

Paolo Rossi ha affermato di recente che «l'immagine (che ha lungamente dominato) di una sorta di "infanzia della scienza" della quale Leonardo sarebbe l'espressione è senza dubbio da rifiutare».[20] In effetti quell'immagine sembra inscindibilmente connessa da un lato al vecchio pregiudizio della nullità del contributo medievale, dall'altro a un modo "miracolistico" e troppo lineare di intendere la storia delle idee. Eppure la metafora dell'infanzia resta per tanti versi accattivante e può forse aiutarci a ricordare un fatto fondamentale. Solo dalla seconda metà del XV secolo in Europa cominciarono a realizzarsi le condizioni sociologiche, tecnologiche e culturali indispensabili perché potesse emergere una conoscenza matematizzata e sperimentale della natura; solo da questa data furono compresenti "tutte" le principali tradizioni intellettuali che, pur se in dosi diverse, avrebbero contribuito alla creazione della scienza moderna: la matematica e l'astronomia antica, l'aristotelismo, il platonismo, la "dinamica" parigina e la "cinematica" mertoniana. In questo senso la "rinascita" quattrocentesca rappresenta una precondizione essenziale della "rivoluzione" scientifica del Seicento.

Note

[1] C.B. Schmitt, *Reappraisals in Renaissance Thought*, a c. di C. Webster, Variorum Reprints, London 1989, XII, p. 227.
[2] C. Vasoli, *La cultura dei secoli XIV-XVI*, in *Atti del primo Convegno internazionale di ricognizione delle fonti per la storia della scienza italiana dei sec. XIV-XVI*, Barbèra, Firenze 1967, p. 58.
[3] J. Randall, *The Making of Modern Mind*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1940, p. 212.
[4] Traggo la citazione da G. Fioravanti, *La filosofia e la medicina (1343-1543)*, in *Storia dell'Università di Pisa*. 1*, a cura della Commissione rettorale per la storia dell'Università di Pisa, Pacini Editore, Pisa 1993, p. 282.
[5] Cfr. gli *Scholia* alla *Physica* editi da J. Monfasani, *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents and Bibliographies of George of Trebizond*, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton, New York 1984, pp. 603-611 (sul vuoto, pp. 608-610).
[6] La battuta di Gaetano è riportata da Marcantonio Zimara: cfr. L. Bianchi, *"Rusticus mendax": Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in F. Cheneval, R. Imbach, T. Ricklin (a c. di), *Albert le Grand et sa réception au moyen age. Hommage à Zénon Kaluza*, Separatum de "Freiburger Zeitschrift für Philosophie et Theologie", XLV, 1998, pp. 264-278.
[7] F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in Id., *Prose*, a c. di G. Martellotti, P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Ricciardi, Napoli 1955, pp. 713-715 (ho leggermente modificato la traduzione italiana).
[8] T. Gaza, *In libros Aristotelis de Animalibus Praefatio*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, rist. anast. dell'ed. di Venezia del 1562-74, vol. VI, f. † iiij^r.
[9] Traggo la citazione di Benedetti da C.B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum Reprints, London 1984, XII, p. 66, n. 2.
[10] La *Quaestio de motu* e la *Quaestio de phlebotomia* possono leggersi in B. Torni, *Opuscoli filosofici e medici*, ed. prima e critica a c. di M. Messina Montelli, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 45-58.
[11] E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, edizione critica a c. di V. Branca, Bibliopolis, Firenze 1943, vol. II, p. 23.
[12] Il trattato è studiato e edito in C.B. Schmitt, *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, cit., V, pp. 57-80.
[13] M.-P. Lerner, *Le monde des sphères*, Les Belles Lettres, Paris 1996-1997, vol. I, p. 122.
[14] M. Boas, *Il Rinascimento scientifico 1450-1630*, Feltrinelli, Milano 1973, p. 38.
[15] E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi. Ristampa accresciuta del saggio Gli umanisti e la scienza*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 124.
[16] Traggo i dati da L. Febvre, H.-J. Martin, *La nascita del libro*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 271-280, 328-330. Non condivido tuttavia il giudizio che «la stampa sembra [...] non aver avuto alcuna funzione nel progresso delle conoscenze scientifiche teoriche», che mi pare troppo drastico.
[17] Traggo queste citazioni dall'antologia curata da G. Fumagalli, *Leonardo omo sanza lettere*, Sansoni, Firenze 1938, pp. 47-48, 54.
[18] P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 43.
[19] Le citazioni sono tratte da G. Fumagalli, *Leonardo omo sanza lettere*, cit., pp. 43, 45, 53, 48, 39.
[20] P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, cit., p. 44.

Cenni bibliografici

Bellone, E., Rossi P. (a c. di), *Leonardo e le età della ragione*, Scientia, Milano 1982.

Bevilacqua, E., *Geografi e cosmografi*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di) *Storia della cultura Veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento. III.2*, Neri Pozza, Vicenza 1980, pp. 355-374.

Bianchi, L., *Una caduta senza declino? Considerazioni sulla crisi dell'aristotelismo fra Rinascimento ed Età moderna*, in F. Domínguez, R. Imbach, Th. Pindl, P. Walter (a c. di), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr ... dedicata*, M. Nijhoff, The Hague 1995, pp. 181-222.

Id., *"Interpretare Aristotele con Aristotele": percorsi dell'ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in "Rivista di storia della filosofia", LI, 1966, pp. 5-27.

Id., *"Rusticus mendax": Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in F. Cheneval, R. Imbach, T. Ricklin (a c. di), *Albert le Grand et sa réception au moyen age. Hommage à Zénon Kaluza*, suppl. del "Freiburger Zeitschrift für Philosophie et Theologie", XLV, 1998, pp. 264-278.

Blair, A., Grafton, A., *Reassessing Humanism and Science*, in "Journal of the History of Ideas", LIII, 1992, pp. 535-540.

Boas, M., *The Scientific Renaissance 1450-1630*, W. Collins Sons & C., London 1962, trad. it. *Il Rinascimento scientifico 1450-1630*, Feltrinelli, Milano 1973.

Clagett, M., *The Science of mechanics in the Middle Ages*, The University of Wisconsin Press-Oxford University Press, Oxford-London 1959, trad. it. *La scienza della meccanica nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1972.

Cochrane, E., *Science and Humanism in the Italian Renaissance*, in "American Historical Review", LXXXI, 1976, pp. 1037-1059.

Costa, A., Weber, G., *L'inizio dell'anatomia patologica nel Quattrocento fiorentino, sui testi di Antonio Beninvieni, Bernardo Torni, Leonardo da Vinci*, in "Archivio De Vecchi per l'anatomia patologica", XXXIX, 1963, pp. 429-878.

Dionisotti, C., *Ermolao Barbaro e la fortuna di Suiseth*, in *Medioevo e Rinascimento: Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, vol. I, pp. 219-253.

Fioravanti, G., *La filosofia e la medicina (1343-1543)*, in *Storia dell'Università di Pisa. 1*[1], a cura della Commissione rettorale per la storia dell'Università, Pacini Editore, Pisa 1993, pp. 259-288.

Galluzzi, P. (a c. di), *Leonardo da Vinci letto e commentato da Marinoni, Heidenreich, Brizio, Reti, De Toni, Mariani, Salmi, Pedretti, Steinitz, Maccagni, Garin, Vasoli*, Giunti-Barbèra, Firenze 1974.

Gardenal, G., *Giorgio Valla e le scienze esatte*, in V. Branca (a c. di), *Giorgio Valla tra scienza e sapienza*, Olschki, Firenze 1981, pp. 9-54.

Garin, E., *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Morano, Napoli 1969.

Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989.

Id., *Il ritorno dei filosofi antichi. Ristampa accresciuta del saggio "Gli umanisti e la scienza"*, Bibliopolis, Napoli 1994.

Gillispie, C., Keele, K.D., Reti, L., Clagett, M., Marinoni, A., Schneer, C.J., *Leonardo da Vinci*, in *Dictionary of Scientific Biography*, Scribner's Sons, New York 1981, vol. VII, pp. 192-245.

Itard, J., *Chuquet, Nicolas*, in *Dictionary of Scientific Biography*, Scribner's Sons, New York 1981, vol. III, pp. 272-278.

Kristeller, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters. II*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1985.

Lerner, M.-P., *L'humanisme a-t-il sécrété des difficultés au développement de la science au XVI^e siècle?*, in "Revue de Synthèse", III s., 93-94, 1979, pp. 48-71.

Id., *Le monde des sphères*, Les Belles Lettres, Paris 1996-1997, 2 voll.

Maccagni, C., *Filologia e storiografia della scienza: il recupero delle fonti scientifiche classiche all'origine della scienza moderna*, in *Atti del primo Convegno internazionale di ricognizione delle fonti per la storia della scienza italiana dei sec. XIV-XVI*, Barbèra, Firenze 1967, pp. 96-115.

Id., *Le scienze nello Studio di Padova e nel Veneto*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di), *Storia della cultura Veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento. III.3*, Neri Pozza, Vicenza 1981, pp. 135-171.

Nauert, C., *Caius Plinius Secundus*, in *Catalogus Translationum et Commentariorum. Vol. IV*, The Catholic University of America Press, Washington 1980, pp. 297-422.

Poppi, A., *Introduzione all'aristotelismo padovano*, seconda edizione riveduta e ampliata, Antenore, Padova 1991.

Rose, P.L., *The Italian Renaissance of Mathematics. Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Droz, Genève 1975.
Rossi, P., *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 1971.
Id., *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997.
Schmitt, C.B., *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, Variorum Reprints, London 1981.
Id., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum Reprints, London 1984.
Id., *Reappraisals in Renaissance Thought*, a c. di C. Webster, Variorum Reprints, London 1989.
Tucci, U., *Mercanti, viaggiatori, pellegrini nel Quattrocento*, in G. Arnaldi, M. Pastore Stocchi (a c. di), *Storia della cultura Veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*. III.2, cit., pp. 317-353.
Vasoli, C., *La cultura dei secoli XIV-XVI*, in *Atti del primo Convegno internazionale di ricognizione delle fonti...*, cit., pp. 31-78.
Id., *The Contribution of Humanism to the Birth of Modern Science*, in "Renaissance and Reformation", III, 1979, pp. 1-15.

6. La tradizione scolastica e le novità filosofiche umanistiche del tardo Trecento e del Quattrocento

di Cesare Vasoli

1. La cultura filosofica tra Scolastica e Umanesimo. Tradizioni e tendenze della Scolastica parigina

Nei capitoli che precedono sono stati analizzati, con la dovuta attenzione, i caratteri più tipici della "riforma" intellettuale umanistica, che, tra il maturo Trecento e i primi decenni del nuovo secolo, fu l'evento innovatore tipico degli ambienti intellettuali italiani. Si dovrà però adesso ricordare che la nascita dell'Umanesimo e la sua rapida fortuna, prima italiana e poi europea, non implicò affatto la scomparsa della tradizione scolastica, destinata a continuare il suo particolare sviluppo, sia nei grandi centri universitari francesi, inglesi, tedeschi, polacchi e iberici, sia nelle stesse maggiori università dell'Italia settentrionale (Bologna, Padova e Pavia), centrale (Siena, Perugia, Roma) e meridionale (Napoli). Anzi, persino a Firenze, dove il giovane Studio accolse presto l'influenza di maestri umanisti, l'insegnamento filosofico e teologico fu a lungo esercitato da professori che s'ispiravano ai metodi elaborati da generazioni di *scholastici* e affrontavano gli stessi problemi di logica, di "fisica" e di metafisica già discussi a Parigi, a Oxford o nelle più recenti università di Heidelberg, Colonia, Praga, Vienna, Cracovia.

Il carattere di quest'opera, che intende, soprattutto, indagare le "novità" emerse nel corso dei due secoli "umanistici" non permette, naturalmente, di soffermarci, come meriterebbe, sulla storia della pur grande cultura "scolastica" del Quattrocento europeo che gli storici del pensiero medievale giustamente rivendicano. Ma non credo che si potrebbero comprendere le ragioni di fondo della tenace polemica condotta dagli umanisti contro i maestri delle *scholae*, se non si ricordasse che la "dottrina" filosofica era impartita ufficialmente, e con tutti i crismi statutari e legali, nelle varie facoltà universitarie e, cioè, da quella "preparatoria" delle arti e dalle altre "maggiori" che provvedevano alla formazione intellettuale dei giuristi, dei medici e dei teologi. Questa formazione avveniva secondo norme generali prestabilite, relativamente simili in tutte le istituzioni universitarie, organizzate, in genere, sul modello di Bologna, di Parigi e di Oxford; e si svolgeva mediante la lettura e l'esegesi di testi stabiliti dai rispettivi statuti, consistenti, per le discipline filosofiche, nelle opere fondamentali della grande "enciclopedia" fornita dal *corpus* aristotelico: la *Physica*, il *De generatione et corruptione*, il *De caelo*, i cosiddetti *Parva physicalia*, il *De anima*, la *Metaphysica*, l'*Ethica nicomachea*, e alcuni scritti apocrifi tra i quali, soprattutto, il *Liber de causis*. Tali testi erano, in genere, accompa-

gnati dai commenti di Averroè e da quelli dei maggiori interpreti latini, da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sino ai più recenti dovuti ai cosiddetti *magistri moderni*. Né occorrerà ricordare che anche la preparazione filosofica dei teologi avveniva con metodi simili, sebbene, soprattutto negli *studia* degli ordini mendicanti (domenicani, francescani, agostiniani, serviti e carmelitani), si attribuisse una particolare e, talvolta, vincolante "autorità" agli autori considerati i maggiori rappresentanti delle rispettive tradizioni dottrinali.

Nei decenni dei quali qui si parla, tra l'ultimo scorcio del Trecento e la metà del Quattrocento, un'aspra competizione, che, a volte, dava luogo a conflitti accademici particolarmente violenti, opponeva, nelle maggiori università europee, i professori rimasti fedeli ai massimi maestri del XIII secolo e quindi seguaci della *via antiqua* (albertisti, tomisti, scotisti, ma anche "egidiani" e discepoli di Enrico di Gand), i sostenitori dell'esegesi "averroistica", libera da ogni preoccupazione teologale e fedele alla pura interpretazione dei testi aristotelici (e, quindi, influenzati dall'insegnamento di Sigieri di Brabante, di Giovanni di Jandun, Taddeo da Parma e Angelo d'Arezzo) e coloro che invece si richiamavano alle dottrine più recenti dei *nominales* e alla problematica logica, "fisica" e teologica elaborata da Guglielmo d'Ockham e agli scritti dei *magistri* inglesi Riccardo e Ruggero di Swineshead (spesso confusi sotto il nome comune di "Suisset") e Guglielmo Heytesbury ("Entisber"), dai *sorbonienses* Giovanni Buridano, Gregorio da Rimini, generale degli agostiniani, Nicola Oresme, Nicola d'Autrecourt, e dai più recenti e contemporanei discepoli tedeschi di Buridano, Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen (la *via moderna*).

Sul carattere di tali dottrine e, soprattutto, sulla loro influenza nella cultura scientifica quattrocentesca rinvio a quanto scrive Luca Bianchi, nel sesto capitolo. Ma, per chiarire la vastità e importanza della loro diffusione, comincerò col notare, ricordando soltanto le personalità più note, che tra la fine del Trecento e il primo ventennio del Quattrocento, la Sorbona parigina ha come suoi maggiori rappresentanti due maestri, Pietro d'Ailly (1352-1420), futuro vescovo e cardinale (tra le cui opere filosofiche ricordo le *Quaestiones* sulle *Sententiae*, l'*Imago mundi* e la *Concordantia astronomicae veritatis cum theologia*), e Giovanni Charlier de Gerson (1363-1429; *Centiloquium de conceptibus*, *De modis significandi*, *De concordia metaphysicae cum logica*), entrambi fortemente influenzati dal nominalismo, ma anche dalle concezioni teologiche ed ecclesiologiche dell'Ockham e decisi nel sostenere le tesi conciliariste, durante le tempestose vicende del Concilio di Costanza. Il Gerson è, inoltre, partecipe della nuova esperienza spirituale dei Fratelli della vita comune e della mistica propria della *devotio moderna*. Ma – come si vedrà – questi due dotti non sono neppure estranei alle prime importanti presenze umanistiche a Parigi di cui furono tramite Giovanni di Montreuil e Nicola de Clamanges.

La preponderanza della *via moderna* nella Sorbona sarà però sempre avversata dai *realistae* (altro termine che designò spesso i seguaci della *via antiqua*). La potente coalizione di questi maestri – profittando anche di una particolare contingenza politica, le trattative per il concordato aperte da Luigi XI con papa Sisto IV – riuscirà a ottenere, con l'editto reale del 1° marzo 1474, che s'imponesse nell'università parigina l'insegnamento

della «dottrina di Aristotele e del suo commentatore Averroè, di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino, di Egidio Romano, di Alessandro di Hales, di Scoto e di Bonaventura e degli altri realisti», considerata più valida e profittevole di quella dei "nuovi maestri". In realtà, grazie anche all'abile difesa dei nominalisti, l'editto sarà applicato con notevole larghezza, come testimonia il fatto che, già nel 1476, si stampasse a Parigi il *Dialogus de potestate Papae* dell'Ockham e che, poco dopo, peggiorati anche i rapporti tra il sovrano e la curia romana, venisse restituito ai maestri "terministi" il diritto di professare le proprie dottrine. Sicché, nonostante la presenza di numerosi e agguerriti seguaci della *via antiqua* (soprattutto gli scotisti francescani Nicola di Orbellis, Stefano Pillet detto il "Brulefer" e il "secolare" Pietro Tatareto, ma anche i più recenti "albertisti", lontani scolari di Giovanni de Nova Domo), le dottrine nominaliste continueranno ad avere notevole fortuna, per opera di un maestro prestigioso, come Martino Lemaistre di Tour (1432-1462; *Quaestiones perutiles super tota philosophia*, *Quaestiones morales*, *Tractatus consequentiarum*, *Expositio super libro Praedicabilium Porphirii*), e poi di due abili professori "eclettici", Tommaso Bricot e Giorgio da Bruxelles, disposti ad accogliere pure talune tesi scotiste. Nondimeno, negli ultimi decenni del secolo, anche la grande Sorbona comincerà ad aprirsi alla nuova cultura umanista, ai suoi metodi e all'influenza della rinata tradizione platonica.

D'altro canto, nel corso del Quattrocento, nella stessa università parigina e in altri centri scolastici nei quali è prevalente l'influenza degli ordini mendicanti, maestri di schietta formazione e disciplina tomistica o scotistica saranno alacremente impegnati non solo nella difesa delle loro tradizioni, ma addirittura nel tentativo di elaborare dei repertori sistematici delle dottrine dei grandi maestri duecenteschi, destinati a stabilire anche i "canoni" delle rispettive "ortodossie". Basti ricordare l'attività del domenicano Giovanni Capreolo che, verso il 1432, terminò la sua opera fondamentale, i *Libri IV defensionum theologiae divi Thomae de Aquino*, divenuta il testo "principe" della scuola tomistica, o i francescani Guglielmo di Vorillon († 1463) il già ricordato Nicola de Orbellis († 1472/75), autori di commenti e *collectoria* che spesso sostituirono la lettura diretta dei testi dello Scoto.

2. La Scolastica negli *studia* britannici e nelle università dell'Impero, Spagna e Polonia

Ancora più estesa e generale, al di là dei consueti dibattiti magisteriali tra i sostenitori delle due *viae*, è la forte predominanza dei *nominales* nei maggiori centri universitari britannici. Si sono già ricordati i nomi dei due Swineshead e dello Heytesbury, il cui insegnamento si protrarrà sino al 1373; e si è pure accennato che le loro opere (in particolare il *Liber calculationum* di Riccardo Swineshead, gli *Insolubilia*, le *Obligationes* di Ruggero Swineshead, il *De sensu composito et diviso*, i *Sophismata* e le *Regulae solvendi sophismata* dello Heytesbury) saranno, per il tardo Trecento e, poi, per tutto il XV secolo, tra i testi più adoperati nell'insegnamento della logica e, in genere, tra i più citati nelle relative discussioni e polemiche scolastiche. Si dovrà adesso aggiungere che non sono

pochi i professori oxoniensi impegnati a illustrare, esplicare e sviluppare le tecniche logiche di derivazione ockhamista e la problematica scientifica aperta dalle opere dei maggiori maestri nominalisti inglesi o francesi del secolo precedente e, in particolare, dei *calculatores* di Merton College. Tra costoro, sono da ricordare soprattutto una personalità assai più celebre per le sue dottrine ecclesiologiche e politiche radicali, Giovanni Wyclif (1320-1384), il suo condiscepolo e poi deciso avversario Rodolfo Strode († 1387) e Riccardo Billingham († 1414), autore, oltre che di brevi trattati, di un manuale di logica, *Speculum puerorum*, divenuto un testo ufficiale per l'insegnamento preliminare della logica. Poi, all'inizio del Quattrocento, il rettore dell'università scozzese di St. Andrews, Lorenzo di Lindores, nel suo commento alla *Physica*, esporrà, con ricca argomentazione, le dottrine di Buridano e dell'Oresme.

Pure la cultura filosofica scolastica tedesca dell'ultimo Trecento e dei primi decenni del Quattrocento non presenta un carattere molto diverso. Certo, la scuola domenicana di Colonia e, poi, l'università e, in particolare, il Collegio laurentino restano fedeli alla tradizione albertista, impersonata da Eimerico de Campo († 1460) – deciso difensore delle dottrine di Alberto, contro il tomista Gerardo di Gorcum o de Monte († 1480) e, per qualche tempo, forse anche professore del giovane Cusano (1401-1464) – oppure accolgono le dottrine tomiste. Ma le nuove università sorte nei decenni a cavallo dei due secoli hanno, invece, una netta impronta nominalista: Alberto di Sassonia († 1390), scolaro di Buridano alla Sorbona, di cui è stato rettore nel 1335, è, nel 1365, il primo rettore dell'università di Vienna, dove porta le dottrine logiche e fisiche esposte principalmente nelle *Quaestiones in Ockhami logicam*, nella *Logica* e nei *Sophismata*; ma è pure l'autore di importanti commenti (*Quaestiones super libros de physica auscultatione*; *Quaestiones de caelo*) che rappresentano gli sviluppi più avanzati delle dottrine fisiche dei "moderni".

L'università di Heidelberg, fondata nel 1386, ha essa pure come primo rettore (1386), un altro scolaro di Buridano, Marsilio di Inghen († 1396), già professore e rettore parigino, autore di numerose opere logiche e "fisiche" di netta ispirazione nominalistica, tra le quali si ricorderanno i *Textus dialectices*, le *Quaestiones subtilissimae super Physicam* e le *Quaestiones super generationem et corruptionem*. E *nominales* saranno pure, nel 1409, i fondatori e primi maestri dell'università di Lipsia. Del resto, nella cultura tedesca avranno particolare fortuna anche le tesi teologiche dell'ockhamismo, soprattutto per l'insegnamento di Gabriel Biel, un maestro che influenzò indirettamente anche la formazione di Lutero.

Non diversamente, a Praga, uno dei *magistri* più eminenti è Enrico Totting di Oyta (1330-1396), già studente e *magister sacrae theologiae* a Parigi, che se, come teologo, è piuttosto vicino al tomismo, nel suo insegnamento di logica accetta e sviluppa la teoria ockhamistica della *suppositio*. Però, nell'università boema sarà forte anche la presenza di professori seguaci della *via antiqua*: basti ricordare che Giovanni Hus († 1415) e Girolamo da Praga († 1415), i protagonisti della prima grande crisi religiosa nelle terre dell'Impero, saranno notevolmente influenzati da talune concezioni scotiste, già accolte, del resto, anche dal Wyclif. Il che offrirà, più tardi, un ottimo pretesto ai seguaci della *via*

moderna, per ipotizzare – come farà, in particolare, il Gerson – un diretto rapporto tra le dottrine "realiste" e le eresie solennemente condannate al Concilio di Costanza. Non stupisce, pertanto, che le teorie logiche dei *moderni* abbiano una notevole fortuna pure a Cracovia, con l'insegnamento di Matteo di Saspów o di Cracovia (1408-1437) anche se, nel corso del Quattrocento, l'università polacca sarà al centro di un intenso dibattito tra i sostenitori del tomismo, dell'albertismo e dell'averroismo. Persino negli *studia* spagnoli, Salamanca e Alcalà de Henares, dove pure il tomismo e lo scotismo manterranno una decisa prevalenza, con personalità di notevole rilievo come Pietro Martinez de Osma († 1480) e Diego de Deza († 1523), non mancano professori che insegnano la logica dei *nominales*, appresa a Parigi o a Oxford.

3. La tradizione scolastica nei principali *studia* italiani e i suoi rapporti con gli umanisti. Paolo Veneto

Come si vede, la cultura scolastica dei maggiori paesi europei, ancora non raggiunti dalle influenze umanistiche, è caratterizzata dalla diffusione generalizzata delle dottrine nominaliste e dalla continuazione e ripresa del dibattito teorico intorno ai maggiori rappresentanti del sapere filosofico e teologico duecentesco. Non molto diverse sono pure le tendenze filosofiche dominanti nei maggiori centri universitari italiani del tempo (in particolare, Bologna, Padova, Pavia, ma anche le più giovani università dell'Italia centrale), dove, frattanto, l'Umanesimo si sta ormai affermando. Sicché, ben prima e ben più che altrove, la storia della riflessione quattrocentesca è costituita dal confronto tra due culture. La prima è legata a tradizioni filosofiche ormai radicate da almeno due secoli e alla concezione del sapere come patrimonio di particolari ceti intellettuali formati dalla severa disciplina degli *studia*, secondo i suoi "canoni" e le sue *auctoritates* specifiche. L'altra è rivolta, invece, allo studio delle culture antiche, al rinnovato studio di tutti i "classici" non solo letterari, ma anche filosofici e scientifici; ed è attratta soprattutto dalla riflessione etica, politica e storica e sempre più dedita all'elaborazione di una nuova concezione filologica e critica del linguaggio e della natura storica di ogni forma di espressione umana. Più oltre, si cercherà di chiarire le ragioni fondamentali della polemica antiscolastica che impegna alcuni tra i maggiori protagonisti delle prime generazioni umanistiche e che, infine, si trasformerà in una sorta di "luogo comune", alle origini dell'identificazione del Medioevo con il tempo della "barbarie" e dei "secoli tenebrosi". Resta, però, da dire – come confermano molte testimonianze – che i confini tra le due culture sono, in realtà, assai più sfumati di quanto non possa apparire dalle forti coloriture retoriche delle relative accuse e apologie. In realtà, umanisti e maestri scolastici intrattengono tra loro rapporti non sempre conflittuali e relazioni che rivelano certi interessi intellettuali comuni. Poi, nella seconda metà del secolo, i nuovi metodi umanistici cominceranno a essere accolti anche nelle università, il latino "classico" e il greco torneranno a essere le lingue dei "dotti", muterà la gamma delle *auctoritates*, e lo stesso linguaggio magisteriale si adeguerà alla norma di una maggiore semplicità, chiarezza ed eleganza.

D'altro canto, le varie tradizioni scolastiche italiane, se appaiono concordi nella comune difesa degli autori, dei testi e dei metodi esegetici e didattici comunemente accolti e nella polemica contro il "volgo dei grammatici" che pretende d'intromettersi nel "sublime" dominio dei filosofi e dei teologi, non sono, però, meno impegnate nei dibattiti che, come nelle altre *scholae* europee, contrappongono i seguaci dei *moderni* e degli *antiqui*, della *via Thomae* o della *via Scoti*. Anzi, forse in Italia più che altrove, la continuità delle maggiori *sectae* filosofiche e scolastiche medievali, dalla tomista alla scotista e, in particolare, a quella averroista, convive, talvolta, e, addirittura, s'intreccia con la forte influenza delle dottrine logiche degli ockhamisti e dei *calculatores* di Merton College, dimostrata dalla notevole presenza dei loro scritti nelle biblioteche universitarie o conventuali, ma anche dal fatto che anche taluni umanisti ne rivelano un'indubbia conoscenza.

Non a caso, tra i più noti seguaci della *logica moderna* operanti in Italia s'incontra proprio un corrispondente di Coluccio Salutati, ossia il mantovano Pietro degli Alboini, studente a Padova nel 1387 e, dal 1392 al 1400, lettore di filosofia a Bologna. La sua *Logica*, che è stata ampiamente analizzata dal Maierù, è un testo di notevole interesse, perché, se pure riprende la tradizione dei *nominalistae* oxoniensi e parigini, mostra spesso una notevole autonomia nell'interpretazione e discussione dei loro testi. Il suo trattato *De primo et ultimo instanti* è un esempio importante del tentativo di utilizzare nell'ambito dei problemi "fisici" i procedimenti dei *calculatores*. Ma, certo, l'influenza dell'Alboini nella cultura scolastica italiana della prima metà del secolo non è paragonabile a quella di un celebre maestro come l'eremitano udinese Paolo Nicoletti, o Paolo Veneto (1372-1429), già studente a Oxford e poi professore in varie università italiane, ma, soprattutto a Padova. Questo filosofo e teologo, mentre rivela una notevole familiarità con le dottrine averroistiche, mediate da Sigieri di Brabante e Giovanni di Jandun, è un logico "nominalista", raffinato, autore di opere, la *Logica parva*, la *Logica magna* e la *Quadratura*, assai fortunate. In particolare, la *Logica parva*, divenuta, nel 1496, il libro di testo per l'insegnamento della logica a Padova, e la *Logica magna* sono ancora oggi oggetto di particolare studio da parte degli storici, non solo perché forniscono una compiuta illustrazione delle tecniche logiche nominaliste e delle loro "operazioni", ma anche per la loro rigorosa definizione del rapporto essenziale tra i "termini" e le "cose reali". Paolo è convinto che tra di essi sia possibile stabilire soltanto un nesso convenzionale, fondato, certo, su "una certa convenienza e somiglianza" e, in quanto tale, assai utile. Né dubita che il linguaggio logico sia costituito da un complesso di "simboli" sui quali si può operare con rigorosi procedimenti di coerenza razionale, indipendentemente dall'effettiva corrispondenza fra tali operazioni logiche e la realtà effettuale. Ciò gli permette di svolgere uno studio particolarmente raffinato dei vari significati e funzioni dei "termini" nelle proposizioni logiche, nonché delle "particelle consignificative" o *syncategoremata*, dei principi dell'inferenza logica, delle regole della *disputatio* e dei relativi *loci* dialettici, delle proposizioni antinomiche o *insolubilia* e, infine, dei criteri interi di "verità" e di "prova" delle proposizioni stesse.

Nominalista nell'ambito dell'analisi logica, il Nicoletti è però un autore che si muove con notevole libertà nel complesso intreccio delle dottrine scolastiche. Nel suo commento al *De anima*, respinge l'interpretazione tomista di quel testo, mentre sembra accedere piuttosto alla dottrina sigeriana che, pur considerando l'"intelletto" una sostanza separata, unica per tutta la specie umana, ritiene che essa si unisca ai singoli individui in un vincolo "sostanziale". A Sigieri s'ispirano pure quei passi della sua *Summa naturalium*, nei quali, sempre a proposito del rapporto tra l'"intelletto possibile" e le individuazioni corporee particolari dei singoli soggetti, discute ampiamente la soluzione averroista, ma, infine, si attiene alle conclusioni del maestro brabantino. Anzi, è esplicito nel distinguere nettamente le tesi averroistiche da quelle sigeriane, anche se continua a ritenere che l'"intelletto possibile", pur essendo la "forma" del composto individuale, sia unico per tutti gli uomini e che tale sia la giusta opinione proposta e sostenuta da Aristotele. Per il resto, sebbene consideri l'"intelletto agente" identico alla "causa prima" che è Dio, l'agostiniano non accetta la dottrina averroistica della suprema beatitudine concepita come l'assoluto congiungimento dell'anima con l'intelletto divino. In sostanza, Paolo è sempre preoccupato di escludere tutti quegli aspetti dell'averroismo solennemente condannati dall'ortodossia teologica e di richiamarsi alle idee ed espressioni più moderate di Sigieri.

4. Paolo della Pergola e la Scuola veneziana di Rialto. Gaetano da Thiene, Biagio Pelacani e Ugo Benzi

Tra i vari discepoli padovani di Paolo Veneto che ne continuarono l'insegnamento o lo trasmisero ad altre scuole e università italiane, merita particolare menzione Paolo della Pergola († 1455), a lungo professore di logica e filosofia naturale, ma anche di matematica e astronomia, e rettore, dal 1421 al 1454, della veneziana Scuola di Rialto, fondata nel 1408 dal mercante fiorentino Tomà Talenti, uno dei più diretti bersagli di una celebre polemica petrarchesca. In questa scuola, che privilegia lo studio del sapere scientifico e matematico, Paolo segue, nel suo insegnamento, la traccia fornita dalla *Logica parva* del suo maestro, il testo su cui modella la sua *Logica*, mentre riprende direttamente lo "Entisber" (Heytesbury), nel trattato *De sensu composito et diviso*, e deriva dalle *Consequentiae* dello Strode i suoi *Dubia*. Non meraviglia che polemizzi vivacemente contro quei "vani retori" che, pur ignorando la "logica", pretendono di "disputare". Un altro discepolo di Paolo Veneto è il vicentino Gaetano da Thiene, vicino al suo maestro anche per certe simpatie per l'averroismo latino, e, come lui, professore a Padova, dove morì nel 1465. La sua opera più importante è il commento alle *Regulae* e ai *Sophismata* dello Heytesbury, cui va unita anche la sua *Expositio* delle *Consequentiae* dello Strode. Ma egli applica i procedimenti logici dei "mertoniani" e la dottrina delle *calculationes* pure nel *Tractatus de intentione et remissione formarum* e nel *Tractatus de reactione*, ove affronta alcuni tipi di problemi "fisici" propri di quella scuola, come la *quaestio* sul moto accelerato o ritardato, sul moto istantaneo, nonché l'analisi della reazione tra le qualità opposte, caldo su freddo e secco su umido. Anche in tali scritti, la sua riflessione resta sempre lontana da ogni verifica sperimentale e limitata all'ambito di una pura trattazione logica.

Sono questi gli esempi più noti di una vasta letteratura logica ispirata dagli autori e dai modelli trecenteschi già ricordati, nella quale sono impegnati vari maestri, dal domenicano Battista da Fabriano († 1446) al medico senese Alessandro Sermoneta, che insegna a Perugia, a Pisa e Padova († 1486), al carmelitano Bernardino Landucci († 1523), a Bassano Politi, professore a Pavia di logica e di *calculationes*, negli ultimi decenni del secolo. Ma giacché si parla di questi temi, si dovranno pure ricordare quegli scritti di medici e "physici" che testimoniano ugualmente l'influenza delle *calculationes*, e anche quella di Buridano e dei suoi scolari, nel proposito, così perseguito dalla tarda Scolastica, di calcolare in modo quantitativo il variare delle qualità e delle forme: il *Tractatus de velocitate motus* di Angelo da Fossombrone (al quale replicò più tardi il medico fiorentino Bernardo Torni), la *Quaestio subtilissima de proportione motuum in velocitate*, del medico di Gian Galeazzo Sforza, Giovanni Marliani († 1483), la discussione di Giovan Pietro Apollinare Offredi sul *De primo et ultimo instanti* dell'Alboini e altri vari scritti di "fisica", come quelli composti da Domenico Bianchelli, Jacopo Ricci, Stefano del Monte ecc.

Tra questi maestri, che spesso alternano l'insegnamento filosofico all'esercizio della medicina, emergono, però, alcune delle personalità più interessanti della cultura scolastica italiana del primo Quattrocento: Biagio Pelacani († 1416), Marsilio di Santa Sofia († 1420/30) e il senese Ugo Benzi (1376-1439). Del Pelacani sono ben note la vasta conoscenza della logica e della "fisica" *modernae*, ossia delle forme più avanzate del sapere universitario del tempo, da lui congiunta con interessi che si estendevano alla geometria, alla matematica, all'astronomia, all'astrologia, all'ottica o *perspectiva*: un uomo di studi, insomma, che non evita di assumere atteggiamenti arditi anche discutendo sui rapporti tra *philosophia* e *theologia* o su argomenti ancor più cruciali, come l'immortalità dell'anima o l'eternità o creazione del mondo. Professore di medicina, di logica e di astrologia, a Bologna, Parma, Padova e, nel 1388, nello Studio fiorentino, Biagio è autore, oltre che di vari scritti medici, di alcune opere filosofiche (cito soltanto il *Tractatus de latitudinibus formarum*, il *De intentione et remissione formarum*, il *De motu* e il *De ponderibus*) che confermano non solo la sua cultura molto "aggiornata", ma addirittura una particolare consapevolezza della crisi di trasformazione del sapere già in atto e dei problemi emergenti dall'uso degli stessi strumenti forniti dalla nuova logica e dal suo straordinario ampiamento. Né sembra molto diverso anche l'atteggiamento di Marsilio, buon conoscitore della tradizione medica greco-araba, però anche attento ai nuovi più recenti sviluppi del sapere "fisico". È, comunque, significativo che la pur sospetta testimonianza del *Paradiso degli Alberti* presenti questi due dotti come partecipi, a Firenze, di libere discussioni con il Salutati e i suoi amici, tenute nella bella cornice della villa suburbana di Antonio degli Alberti; e che a Marsilio sia attribuita, addirittura, la difesa dell'uso scientifico del "volgare" fiorentino, fondata sulla sua particolare natura di «un idioma [...] sì rilimato e copioso che ogni astratta e profonda matera si puote chiarissimamente con esso dire, ragionare e disputare». Quanto, poi, a Ugo Benzi, già scolaro dell'Alboini a Bologna e, poi, professore di filosofia naturale e di medicina a Bologna, Pavia, Siena, Firenze, Parma e Ferrara, basterà qui dire che è un celebre commentatore di Galeno e del *Canone* di Avicenna e buon conoscitore, oltre che della nuova logica, anche di Averroè e di Alberto Magno. Le sue opere filosofiche che ci sono pervenute (specialmente il *Commento* ai *Parva naturalia* e le *Quaestiones rerum naturalium*; sembra perduto il *De logicae artis ratione*) rivelano una solida formazione di scienziato scolastico, non priva di tratti originali. Né il Benzi ignorerà la cultura umanistica, come testimonia la sua discussione epistolare con Leonardo Bruni sull'uso dell'espressione *summum bonum*, che questi aveva usato nella sua versione dell'*Ethica nicomachea*; e sarà uno dei principali interlocutori italiani di Giorgio Gemisto Pletone, durante il suo soggiorno fiorentino, al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze (1439).

5. Tomismo, scotismo e averroismo: Nicoletto Vernia

Queste brevi note mostrano, in ogni caso, che anche la scolastica italiana del Quattrocento segue, nel suo svolgimento, lo stesso corso comune alla cultura universitaria degli altri paesi europei, accettando e riconoscendo spesso per proprie la *via moderna* e le dottrine dei *nominales*. Sarebbe, però, erroneo credere che, in Italia, non trovino sostenitori e propugnatori le tradizioni filosofiche e teologiche duecentesche, ben operanti negli *studia* degli ordini e nelle facoltà teologiche, ma anche presenti nell'insegnamento filosofico delle maggiori università. A Padova, come a Bologna e negli altri "studi", tomisti e scotisti sono ben rappresentati o occupano, addirittura, talvolta, cattedre riservate all'insegnamento delle dottrine dei loro maestri, come sarà chiarito, nei capitoli dedicati alla riflessione teologica e alla storia dell'aristotelismo rinascimentale e delle diverse esegesi. Non basta: nei maggiori centri universitari, in particolare a Padova e a Bologna, non scompare mai l'altra maggiore tradizione filosofica duecentesca e trecentesca: l'averroismo, nelle sue varie interpretazioni.

Certo, non è qui il caso di risalire agli insegnamenti averroistici di Taddeo da Parma e di Angelo d'Arezzo, impartiti a Bologna, tra gli anni venti e trenta del Trecento, o di discutere dell'incerta datazione del commento alla *Physica* del servita Urbano da Bologna, edito nel 1492 da Nicoletto Vernia che alcuni dati documentari indurrebbero a stabilire nel 1434. Piuttosto, sarà opportuno soffermarsi proprio sul Vernia (1420 ca-1499), professore di filosofia naturale a Padova dall'ottobre del 1468, quando successe al Thiene, le cui preferenze dottrinali sono ben indicate dalle sue opere edite o inedite conosciute [la *Quaestio an medicina nobilior ac praestantior sit iure civili*, il *De divisione philosophiae*, premesso all'edizione dell'*Expositio* della *Physica* di Gualtiero Burley (1482), la *Quaestio an ens mobile sit totius philosophiae naturalis subiectum* (1480), la *Quaestio an coelum sit animatum* (1491), la *Quaestio an dentur universalia realia*, preposta all'edizione di Urbano (1492), la *Quaestio an coelum sit ex materia et forma constitutum vel non*, la *Quaestio de gravibus et de levibus* e la *Quaestio utrum sint ponendae rationes seminales in materia rerum quae ex ipsa generantur*] che, però, rappresentano solo una piccola parte della sua attività, svolta soprattutto nelle lezioni universitarie. Comunque, quanto ci è pervenuto mostra come la sua cultura filosofica, formatasi tra lo studio delle *suissseticae calculationes* e l'influsso delle propensioni sigeriane degli scolari di Paolo Veneto, lo

induca soprattutto a sostenere e insegnare le dottrine averroistiche. Difatti il Vernia non solo professa dichiaratamente la teoria averroistica dell'unità dell'"intelletto possibile", ma anche nel trattare di questioni "fisiche" si attiene costantemente all'esegesi del "Commentatore", respingendo, per esempio, la dottrina dell'*impetus*. Non basta: una varia aneddotica, riferita dai suoi scolari, insiste su certi atteggiamenti di esplicita miscredenza nei confronti della *lex christiana* che non avrebbe nascosto ai suoi scolari più fidati. Tuttavia, più tardi, quando, nel 1489, il vescovo di Padova, Pietro Barozzi, promulgherà un editto che vieta ogni discussione pubblica sulla dottrina averroistica dell'"intelletto", il vecchio maestro – che ha avuto tra i suoi discepoli Giovanni Pico, il Nifo e il Pomponazzi – dopo un fallito tentativo di trasferirsi a Pisa, si affretterà a comporre le *Quaestiones de pluralitate intellectus contra falsam et ab omni veritate remotam opinionem Averrois de animae felicitate* (elaborate tra il 1491 e il 1499), nelle quali si dichiarerà esplicitamente avverso alle tesi averroiste, presentate soltanto *disputandi ac acuendi ingenium gratia*. Ma neppure i divieti del vescovo patavino riuscirono a impedire che, a Padova, l'averroismo continuasse ad avere una notevole influenza e fortuna.

6. Alle origini delle polemiche antiscolastiche degli umanisti: dal Petrarca a Lorenzo Valla

Ho insistito sulle tendenze più tipiche della Scolastica tardotrecentesca e quattrocentesca italiana ed europea, per mostrare quali fossero le tendenze tradizionali più diffuse nell'insegnamento universitario delle dottrine filosofiche. E ritengo che questo pur breve panorama (che del resto ha ben più ampio svolgimento nel saggio del Bianchi) possa aiutare a comprendere sia le novità filosofiche introdotte dall'Umanesimo, sia le ragioni di fondo della sua polemica antiscolastica che, non a caso, ebbe tra i suoi bersagli preferiti proprio i "barbari" dialettici *scoti et britanni* e, d'altro canto, i seguaci dell'altrettanto "barbaro" Averroè, accusato non solo di aver contaminato e stravolto le dottrine di Aristotele, ma di non averne inteso addirittura il "senso letterale". Tale polemica ebbe inizio assai presto ed espresse le esigenze più profonde della "riforma" della cultura e del nuovo tipo di "formazione" intellettuale proposte dagli umanisti. Ma non fu certo – come talvolta è stato detto – una rivolta contro la "filosofia" e la "scienza", in nome dell'"oratoria" e della "retorica", bensì la risposta al sapere tradizionale delle *scholae* da parte di chi riteneva di vivere nell'estremo declino di una civiltà ormai corrotta in tutte le sue forme e istituzioni, dall'ordine civile e politico a quello religioso ed ecclesiale, dal linguaggio (che è tramite ed espressione di ogni "comunicazione" umana) al modo di concepire il compito della stessa filosofia, non riducibile al solo esercizio di una logica rigorosa, ma incapace di fornire un necessario ammaestramento etico e spirituale. Si tratta, dunque, di un tema da affrontare con grande cautela, senza cedere all'attrazione di interpretazioni troppo facili, come quelle che contrappongono, con grande disinvoltura, le "idee" alle "lettere", la "filosofia" alla "filologia" o "erudizione", o lo riducono a una banale controversia accademica.

Ben diverse sono, infatti, le ragioni che inducono Francesco Petrarca e i suoi più stretti sodali a proporre un profondo rinnovamento del sapere e del linguaggio, certo non inteso come una modesta rivendicazione del primato delle *litterae*, ma bensì come il ritorno alle "fonti" antiche e originarie della *sapientia*. Perché i primi umanisti intendono porre fine all'opera devastatrice del tempo che minaccia di dissolvere i grandi *exempla* della civiltà classica, e chiudere una lunga età di "corruzione" ormai prossima, addirittura, alla "morte", per favorire una nuova "nascita" che restituisca al mondo degli uomini la sua perfezione originaria. Né occorrerà ricordare il costante ripetersi di questi temi, così connessi all'idea del perenne perire e rinascere di tutte le sorti e le cose umane, ed espressi spesso con una forte tensione drammatica, estranea al banale esercizio retorico o accademico.

I versi o le parole alle quali il Petrarca affida la sua indignazione per le sorti della "misera Italia" o per la decadenza della *sponsa Christi* giunta alla sua estrema decadenza, ne sono, del resto, la testimonianza più eloquente. E basta leggere quella dolente pagina dei *Memoranda*, dove il poeta considera se stesso e la propria opera come l'ultima testimonianza della "civiltà", prima di un'età ancora più oscura e barbara, per comprendere i veri motivi di un rifiuto che non investe solo i contenuti e i metodi del sapere scolastico, ma, in primo luogo, il suo linguaggio e il legame con una cultura considerata tra le prime cause della generale "corruzione". A distanza di molti anni, in due epistole delle *Seniles*, il suo atteggiamento non è affatto mutato: ma la deplorazione dell'*aetas tenebrarum* che disprezza la sapienza degli "antichi", perché si considera superiore e "più nuova", si converte subito nell'attacco a un obiettivo concreto, già individuato, prima del 1341, nelle epistole a Tommaso Caloria: appunto, i dialettici delle scuole, «nere formiche vomitate dal tronco di una vecchia quercia», spregiatori di Platone, Aristotele, Socrate, Pitagora, Cicerone, Seneca e Varrone, ai quali preferiscono "oscuri" maestri dagli orridi nomi. Insieme a loro, sono condannati anche quei teologi che ripudiano gli apostoli e i padri per accettare le dottrine dei *moderni*, e quei filosofi, magari vestiti da chierici o frati, che hanno come unica guida Averroè.

Come si vede, si tratta proprio dei maestri che, in Italia come altrove, predominano nelle cattedre delle arti, ma anche delle facoltà maggiori, rappresentando gli esiti più avanzati e critici della tradizione delle *scholae*; e, la loro indubbia maestria è riconosciuta pure dagli stessi umanisti che, come il Boccaccio, considerano l'Ockham un logico assai "prestante" e i suoi procedimenti un'ottima forma di esercizio mentale. Ma è chiaro che la ragione essenziale del dissenso sta proprio nelle rispettive concezioni del linguaggio e, cioè – come specifica il Petrarca nelle *Invective in medicum* (1352-53) – nella pretesa di sottoporre alla logica "disputatoria" e "sofistica", considerata ormai strumento di tutte le "arti" e scienze, perfino la "retorica" arte del discorso, massimo "veicolo" della convivenza umana. Proprio per questo, egli insiste nel ricordare che la stessa scienza, per quanto sia «ferma» e «immutabile», è fatta essa pure di parole che mutano nel tempo, con il cangiare delle condizioni e occasioni, e che debbono, in ogni caso, essere persuasive per chi le ascolta. Così come oppone ai «sillogismi ciarlieri» il quotidiano esercizio di una meditazione che miri a migliorare se stessi e gli altri: una sorta di vera «me-

dicina dell'anima», molto superiore alla «sordida» medicina del corpo che, del resto, gli stessi medici, ormai attratti dai *sophismata* e dalle *calculationes*, stanno trasformando in una sorta di gioco dialettico. Però il vero senso di questa polemica è rivelato, a quindici anni di distanza, nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367-71) dove il conflitto tra due concezioni del sapere è posto in piena luce. In questo nuovo scritto polemico, il Petrarca condanna, infatti, l'enciclopedismo delle *scholae*, fatto di nozioni incerte, disorganiche, mai verificate e spesso smentite dalla più semplice e quotidiana esperienza, e nutrito da una vana curiosità che scambia la scienza con l'accumulo delle nozioni. Ma, d'altro canto, mentre contrappone all'insegnamento filosofico dominante nelle università la ricerca infinita di una verità che nessuna *auctoritas* può davvero possedere, il suo discorso si richiama alla *sapientia* platonica, assai più utile agli uomini della superba *scientia* aristotelica, perché assai più capace di ammaestrarli a vivere nel modo più degno la loro esistenza personale e "civile". Il richiamo petrarchesco ai "valori" etici e religiosi, a Platone e ad una "filosofia" cristiana estranea al discorso della teologia contemporanea, è, dunque, chiaro e perentorio. Ma lo è, pure, la sua insistenza sulla centralità del linguaggio, condizione essenziale dell'esistenza del mondo umano, e testimonianza del variare dei tempi e delle civiltà, persino nello stato attuale di profonda corruzione da cui si deve liberarlo.

Sono considerazioni, queste, destinate a tornare costantemente nel rapido maturare della coscienza filologica e critica dell'Umanesimo, sempre più convinta che la via della *renovatio* passa attraverso la restaurazione dell'insegnamento dei classici, la conoscenza effettiva della civiltà che essi hanno espresso, la libertà di un'indagine filosofica e storica alla quale non sia imposta alcuna autorità prestabilita. Tornano, infatti, in Coluccio Salutati (che pure non ignora la *logica modernorum* e che, nel 1388, per riorganizzare lo Studio fiorentino non esita a ricorrere all'insegnamento del Pelacani e di Marsilio di Santa Sofia), quando invita Pietro degli Alboini a considerare la virtù filosofica della parola "poetica", rivelatrice di verità celate, ma non per questo meno valide; o quando, per difendere i nuovi "studi" dell'aspra critica del domenicano Giovanni Dominici, afferma che anche lo studio della divina Scrittura esige una perfetta conoscenza del linguaggio e della storia e, dunque, anche della *gramatica*, intesa come analisi del "discorso" in cui si esprime ogni pensiero. Ma già nel 1392, scrivendo allo spagnolo Juan Fernandez de Heredia, contrappone ai "tormentosi" e spesso "inesplicabili" ragionamenti dei *magistri* la lezione della storia che illumina le vertiginose vicende umane. Proprio per questo, il suo particolare impegno di umanista non si limiterà all'opera dello scrittore di testi singolarmente importanti che testimoniano la complessa maturazione della coscienza umanistica, nei decenni tra i due secoli. Si deve, infatti, alla sua autorità di cancelliere della Repubblica fiorentina e d'intellettuale assai celebrato se, a Firenze, verrà istituito il primo insegnamento pubblico della lingua greca, affidato a Manuele Crisolora, il maestro di una nuova generazione di umanisti conoscitori anche della lingua greca.

Pochi anni dopo, il suo discepolo Leonardo Bruni, uno degli scolari del Crisolora (e quindi ben consapevole della profonda radice linguistica "greca" della logica classica), nei suoi *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, riprende la condanna del linguaggio e della "dialettica" scolastica, ignari della sapienza degli antichi e chiusi nell'astratta convenzione di tecniche logiche che la massima parte degli uomini non può intendere; ma la conclude con l'esortazione al superamento di tutte le barriere che si frappongono alla più diretta e sicura conoscenza delle vere fonti della *sapientia*. Più tardi, nel difendere le sue nuove versioni delle opere "pratiche" di Aristotele (l'*Ethica nicomachea*, la *Politica* e gli spuri *Libri oeconomici*), contro i propugnatori delle traduzioni medievali, insisterà sull'identità profonda del linguaggio e del pensiero che impone a chi vuol conoscere davvero una dottrina filosofica il possesso della lingua che l'ha espressa. E si comprende perché, nelle sue *Historiae florentini populi*, trasformi, infine, questa sua polemica nel mito storiografico dei sette secoli di predominio della "barbarie" che hanno corrotto ogni forma ed espressione dell'antica civiltà.

Credo, però, che la più rigorosa e matura coscienza della natura storica del linguaggio e della scienza, la "filologia", che l'accerta e ne definisce lo "statuto" e la validità epistemica, sia affidata a due opere di Lorenzo Valla, la *Repastinatio dialecticae et philosophiae* e le *Elegantiae latinae linguae*. Certo, la filologia dell'umanista romano non possiede ancora la raffinata metodologia e la grande esperienza linguistica e dottrinale che, sulla fine del secolo, permetterà al Poliziano di stabilire alcuni dei canoni fondamentali per la ricostruzione delle tradizioni testuali e della "verità" originaria di ogni "testimonianza". Nondimeno, la discussione valliana non si limita alla denuncia ormai "topica" dell'impianto "fallace" e "sofistico" della filosofia dominante nelle *scholae*, bensì risale da essa alla critica delle dottrine aristoteliche e del "culto" quasi esclusivo attribuito a un filosofo certamente grande, ma non unico in una cultura, come quella greca, così ricca di straordinarie personalità di pensatori e scienziati. In questo senso, anche la sua difesa di Epicuro, rivendicato, contro il giudizio degli stoici e le invettive dei teologi, come il filosofo che libera l'uomo dal terrore della morte e gli indica la via di una "onesta felicità", conferma l'esigenza di una meditata, ma indiscutibile libertà di scelta tra i molti insegnamenti dell'antica "sapienza". Ma l'aspetto più importante della "revisione" filosofica perseguita dal Valla consiste nell'uso dell'analisi grammaticale e linguistica degli stessi fondamenti concettuali della dottrina aristotelica della logica, nei quali si celerebbero le prime radici dei molti equivoci, confusioni ed errori che hanno infine portato alla progressiva separazione tra il discorso filosofico e le "cose", oggetto effettivo della conoscenza umana. L'esame grammaticale dei concetti "primi" come *ens*, *aliquid*, *unum*, *verum, bonum*, intende, infatti, mostrare che essi sono solo espressioni particolari dell'unica parola, *res*, davvero "concreta". Soprattutto, questo metodo, esteso a un concetto come quello di *substantia*, non solo gli permette di chiarire gli equivoci e gli errori che si sono verificati nel passaggio tra il "vocabolario" greco di Aristotele e le sue "rese" latine, ma di scoprire le più lontane ragioni di quelle dispute teologali che hanno infranto l'unità del mondo cristiano e che sono di nuovo al centro delle dispute del Concilio per l'unione di Ferrara-Firenze (1438-39). Non basta: il Valla, proprio con gli strumenti forniti dalla filologia e dall'analisi linguistica, potrà addirittura dimostrare l'indiscutibile falsità della *Donatio* constantiniana, preteso fondamento giuridico del dominio temporale del papato, aprendo così la via alla critica storica che gli umanisti eserciteranno an-

che nello studio dei testi sacri e, infine, pure nella dissoluzione di miti generati dalla loro stessa cultura.

7. Filologia e conoscenza storica come principi del rinnovamento umanistico della cultura filosofica. Significato del "ritorno" alle "fonti" delle filosofie e della scienza "classiche". Filosofia e "vita civile"

Non insisterò oltre sulla novità dell'atteggiamento del Valla che anche gli studi più recenti hanno confermato, rilevandone la lunga e profonda influenza sulla tradizione umanistica, tra Quattrocento e Seicento, soprattutto nel corso delle grandi battaglie controversistiche dell'età della Riforma. Ma, ripercorrendo la letteratura umanistica dei primi decenni quattrocenteschi, si potrebbero citare vari altri esempi di questa stessa coscienza della centralità del linguaggio e della sua scienza, la "filologia", sempre più considerata come la via maestra per la comprensione del passato e del presente e per il ritorno a una filosofia che, in primo luogo, cerchi di comprendere il mondo degli uomini e la sua storia da cui nascono anche le logiche e le scienze. Quanto è stato già detto, nei capitoli precedenti, a proposito della "riconquista" umanistica dell'antichità, dimostra, del resto, che questo proposito, comune a varie generazioni di "dotti", non è solo un grande mito "epocale", ma si trasforma sempre più in un oggetto di conoscenza critica, propiziata dalle scoperte di codici, perseguite in Europa e nel vicino Oriente, dalla formazione di ricche biblioteche personali e pubbliche, dall'approntamento di nuove edizioni e traduzioni e dalla riscoperta sempre più vasta e meditata della filosofia e della scienza classica.

Le ricerche svolte su questi aspetti fondamentali della civiltà umanistica hanno fornito i migliori elementi di giudizio per valutare il significato e la portata di un simile *accessus* al "tesoro" delle dottrine antiche, che permise anche la nascita di un nuovo tipo d'insegnamento e di esegesi delle stesse tradizioni filosofiche dell'Occidente e, soprattutto, attribuì alla filosofia e ai filosofi compiti, metodi e modi di espressione assai diversi da quelli stabiliti dalla tradizione professionale e corporativa delle *scholae*. Invero, proprio la pugnace presenza degli umanisti in una cultura e in una società che stavano rapidamente mutando contribuì non solo a porre in discussione le "gerarchie" costituite del sapere, ma anche a stabilire nuove alternative alle stesse professioni intellettuali tradizionali, poste in discussione nei loro fondamenti teorici e contestate con la scelta di nuovi metodi d'indagine e d'insegnamento. Ben presto gli stessi metodi furono estesi, oltre l'ambito della cultura letteraria e filosofica, a ogni dominio del sapere: dal diritto alla medicina, dalla scienza della natura alla riflessione politica, dalla ricerca critica delle fonti della memoria storica all'analisi dei fondamenti dogmatici della teologia "magisteriale", dallo studio filologico delle civiltà classiche ai primi tentativi di comprendere le culture più lontane e quelle che l'Occidente comincia appena a conoscere e che, presto, entreranno a far parte di un orizzonte geografico e culturale sempre più vasto.

L'Umanesimo europeo del Cinquecento, che ebbe in Erasmo da Rotterdam la sua

personalità più esemplare, fu così uno dei principali protagonisti dello straordinario mutamento "mentale" di quel secolo, quando non solo cominciò a dissolversi la visione tradizionale di un universo centrato sulla terra e chiuso nella cerchia delle sfere celesti, ma la conoscenza di "nuove terre", "nuove stelle" e "nuovi cieli" trasformò in modo irreversibile il rapporto tra l'uomo e il suo luogo nell'universo, mentre si accrescevano, con eccezionale rapidità, le conoscenze e le esperienze umane e s'iniziava quel lungo processo di costante innovazione che sembra essere il carattere dominante del mondo moderno. In un tempo di feroci intolleranze e di guerre interminabili, la capacità critica dei grandi umanisti europei, cattolici o protestanti, appartenenti alle più diverse nazionalità e tradizioni, permise almeno la sopravvivenza di un modello di pensiero, di una metodologia e di un linguaggio comuni che impedì la dissoluzione della comunità dei dotti, anche nei momenti di scontro più gravi. Si può dire, anzi, che, nonostante le profonde diversità istituzionali e la contrastante difformità dei fini, sia le scuole protestanti, sia quelle cattoliche accettarono sostanzialmente una formazione di tipo umanistico che ispirò, nonostante l'assoluta divergenza della loro finalità, sia il programma di riforma delle università "evangeliche" tedesche elaborato da Melantone, sia la *ratio studiorum* della Compagnia di Gesù e le maggiori scuole dell'Europa controriformata. Del resto, pure le antiche università, come quelle sorte nel tardo Quattrocento e nel Cinquecento, anche quando rimasero fedeli ai vecchi canoni statutari, accolsero molti aspetti della tradizione umanistica, ormai divenuta un comune retaggio europeo. Gli stessi *auctores* e, in primo luogo, Aristotele furono letti o nella loro lingua originaria, o nelle nuove traduzioni umanistiche e spesso anche la loro esegesi s'ispirò piuttosto ai commentatori più antichi che a quelli medievali. I loro testi furono forniti in edizioni sempre più curate da un punto di vista filologico; e anche scrittori di opere schiettamente scientifiche, come Ippocrate, Galeno, Plinio il Vecchio e Dioscoride, furono l'oggetto d'importanti dispute volte ad accertare la validità della loro tradizione, la fondatezza delle nozioni fornite, i loro usi linguistici. Con lo stesso criterio si provvide anche allo studio filologico del *Corpus juris civilis*; e, dopo le indagini del Poliziano sul testo delle celebri "Pandette fiorentine", un dotto giurista e stretto collaboratore politico di Cosimo I, Lelio Torini, provvide alla loro edizione, mentre pure l'insegnamento del diritto assumeva criteri filologici e storici.

Per comprendere meglio l'atteggiamento della cultura umanistica nell'ambito specifico della cultura filosofica e i mutamenti fondamentali che essa vi introdusse basterà poi riferirsi soltanto alla fortuna quattrocentesca dei due massimi filosofi dell'antichità, Platone e Aristotele, un tema, del resto, affrontato ampiamente in altri capitoli di questo libro, soprattutto, dal punto di vista dell'imponente lavoro filologico che fu loro dedicato nel corso del XV secolo. Si dovrà, però, adesso sottolineare che gli umanisti, sin dal tempo del Petrarca, si volsero allo studio della filosofia platonica, con l'evidente intenzione di trovare in essa il fondamento speculativo di una "filosofia dell'uomo" che avesse il suo centro nella meditazione personale etica e religiosa e in una concezione della vita civile ispirata.

Ciò spiega perché proprio a quest'opera fossero appunto dedicati alcuni tra i primi

tentativi di traduzioni umanistiche di testi platonici, un segno evidente del forte interesse per quel libro da parte dei dotti che, sotto regimi repubblicani, o sotto recenti o già radicate signorie, s'impegnavano nella ricerca di un'operosa, "civile" saggezza, volta, come intendeva il Salutati, a guidare gli uomini nella loro vita terrena e a inculcare le virtù che permettono la vita ordinata e pacifica delle comunità e degli stati.

Sul primato di questa filosofia nei confronti della "speculazione" cui si dedicavano gli scolastici, gli umanisti delle prime generazioni non nutrirono dubbi. Anzi, la loro stessa formazione di notai, giuristi o maestri delle *artes dicendi*, spesso impegnati in delicati uffici nelle cancellerie repubblicane o nelle segreterie signorili, li indusse ad affermare la superiorità della vita attiva e a negare che la pura contemplazione e il ritiro dal mondo potessero rendere gli uomini più degni non solo della gloria terrena, ma soprattutto di quella divina. Opere come il *De saeculo et religione* (1381), il *De nobilitate legum et medicinae* (1400) e il *De laboribus Herculis* (1378-1405) di Coluccio Salutati confermano e documentano questa scelta che spiega anche gli interventi umanistici nel lungo dibattito quattrocentesco sulla rispettiva superiorità della medicina o del diritto, sempre conclusi o con l'ammissione del primato delle leggi e del "sapere civile" o, addirittura, con la celebrazione delle *litterae* come più alta forma di cultura e conoscenza umana. Non diversamente anche il Bruni, nella sua *Vita di Dante* (1436), assumendo a modello la figura del poeta, cittadino, magistrato e soldato, scrisse che «straniarsi e levarsi dalla conversazione è al tutto di quelli che niente sono atti col loro basso ingegno ad apprendere», confermando, in sostanza, i temi dominanti di altri scritti, come il *De studiis et litteris* (1423-26) o la *Vita Aristotelis* del 1429. Per non dir poi di Poggio Bracciolini che, nel *Contra hypocritas* (1447-48), condannò decisamente il pauperismo delle osservanze religiose del suo tempo che induceva molti a vivere senza lavorare, predicando agli altri il disprezzo dei beni; e, nel *De avaritia* (1428-29), riconobbe il valore sociale della ricchezza «che allo Stato è come i nervi al corpo» e di coloro che sanno procurarla e così costituiscono il vero "fondamento" della società. Concezioni, anche queste, che, nonostante le aspre polemiche corse tra i due umanisti, non contrastano davvero con l'apologia dell'onesta *voluptas* e del desiderio della felicità presente e futura, insito nella natura umana, affidata da Lorenzo Valla al *De falso veroque bono*. Ma forse la nuova vocazione etica della cultura umanistica fu espressa nel modo più compiuto dalla celebrazione delle "arti" che permettono all'uomo di continuare, con il suo lavoro, l'opera della creazione, tema centrale del *De dignitate hominis* (1451-52) di Giannozzo Manetti.
Non meraviglia quindi che proprio il Bruni – un dotto la cui cultura classica nutrì anche il lungo impegno pubblico di cancelliere della Repubblica fiorentina – fosse uno dei protagonisti del grande ritorno della filosofia degli "antichi", ossia delle testimonianze di una lontana, mirabile "sapienza" che, per gli umanisti, custodiva le ragioni e i valori fondamentali delle virtù etiche e civili. La sua partecipazione al rinnovamento della "biblioteca filosofica" umanistica durò per gran parte della sua vita, come è stato già rilevato in alcuni precedenti contributi, ai quali rinvio anche per la più compiuta ricostruzione di questo aspetto così fondamentale della *renascentia*. Ma tra le molte e talvolta radicali novità che la cultura umanistica quattrocentesca introdusse nella storia intellettuale dell'Occidente latino, proprio questo nuovo e diretto rapporto con le idee e il linguaggio della riflessione classica contribuì maggiormente a trasformare l'esercizio della ricerca filosofica in una libera discussione svolta sul sicuro fondamento di tutte le dottrine elaborate dai massimi pensatori greci e latini. Favorite dalla nascita contemporanea della stampa che fornì i migliori strumenti anche per la diffusione dei loro testi nei più diversi ambienti intellettuali europei, affidate a versioni latine che, in ogni caso, apparivano più chiare e più leggibili di quelle medievali, e presto, addirittura, volte nelle lingue "volgari", le opere filosofiche antiche ebbero una nuova ed eccezionale fortuna, così vasta e profonda da fare di esse il più solido fondamento di una esperienza formativa comune. Platone, considerato come il maestro del vero sapere umano e divino, fu, nel corso del Quattrocento, il filosofo più ricercato, letto, tradotto e commentato dagli umanisti; e, grazie soprattutto alla straordinaria impresa di Marsilio Ficino, non solo furono recuperate e volte in latino tutte le sue opere, ma a esse si affiancarono le nuove edizioni e le traduzioni dei massimi documenti della tradizione platonica, da Plotino a Proclo, da Porfirio a Giamblico, e, ancora, quelle delle supposte "rivelazioni" dei *prisci theologi*, Ermete e Zoroastro, destinate a una straordinaria fortuna. Non furono, però, meno importanti le versioni e i commenti umanisti di Aristotele che, mentre rispondevano al proposito di sostituire definitivamente le traduzioni medievali dall'arabo o dal greco, considerate tutte "barbare" e incapaci di restituire il suo pensiero, miravano a privilegiare le dottrine "pratiche" proprie dell'insegnamento etico e politico, contro la preferenza scolastica per le opere di logica, di "fisica" e di metafisica. Più tardi – come è stato già detto – l'intero corpo aristotelico fu volto in elegante latino umanistico, ed ebbe inizio pure la complessa opera di traduzione dei suoi maggiori interpreti greci ed ellenisti. Nondimeno, gli umanisti furono presto consapevoli che l'immane enciclopedia della filosofia e della scienza posta sotto il nome dello Stagirita non era affatto organica e omogenea, perché, talvolta, l'analisi testuale lasciava intravedere interventi altrui o, addirittura, la possibilità di ampie rielaborazioni e rifacimenti, forse a opera degli stessi "scholiarchi" peripatetici. In ogni caso, risultò chiaro che la tradizione delle opere e dell'insegnamento aristotelici non era certa e sicura e che non era affatto facile accertare l'autenticità di diverse opere e l'estensione e le conseguenze delle manipolazioni subite dall'intero *corpus*; mentre appariva sempre più evidente l'esistenza di un duplice insegnamento aristotelico ("esoterico" ed "essoterico") e, addirittura, di un diverso linguaggio, stile e destinazione di alcune opere perdute. Si apriva così una "questione" storiografica che, in sostanza, resta ancora aperta, ma che, già nel corso del Cinquecento, fu dibattuta dai filosofi più critici nei confronti di Aristotele e della tradizione peripatetica, come Giovan Francesco Pico e Francesco Patrizi da Cherso. Comunque, vari filosofi di formazione umanistica nutrirono la convinzione che la filosofia e la scienza dei peripatetici erano non solo il risultato di un lungo lavoro di elaborazione teorica, durato ben oltre la vita di Aristotele e soggetto a influenze speculative assai differenti, ma costituivano un "complesso" dottrinale molto problematico, aperto alle suggestioni esegetiche più contrastanti, come dimostravano le lunghe dispute e i contrasti irrisolvibili tra i diversi interpreti del filosofo.

Il compiuto ritorno dei testi di Platone (ricostruito nel decimo capitolo) e dei maggiori pensatori neoplatonici, la lunga discussione sulla relativa superiorità dei due massimi pensatori della Grecia classica e della loro tradizione, nonché i vari tentativi di conciliarle tra loro o di attribuire a esse compiti e finalità diverse all'interno di un'unica "verità" filosofica comune fornirono così le occasioni più propizie per riscoprire la straordinaria complessità e ricchezza della meditazione classica, irriducibile alla suprema *auctoritas* del *philosophus* per eccellenza. Certo, la "concordia" tra Platone e Aristotele – che Giovanni Pico tentò di trasformare nell'incontro tra tutte le maggiori tradizioni filosofiche e religiose del mondo antico e del Medioevo, e vari filosofi perseguirono sino e oltre la fine del Cinquecento – non fu mai raggiunta, quando non servì piuttosto da pretesto all'esercizio di raffinati eclettismi scolastici. E si sa quale fu il drammatico epilogo dei nobili propositi del conte della Mirandola, condannato e perseguito dalle più alte autorità ecclesiastiche. Tuttavia, il lungo confronto rinascimentale tra i due massimi filosofi dell'antichità e tra le tradizioni che a loro s'ispiravano fu un momento davvero non secondario dello sviluppo di un nuovo modo eminentemente "critico" di filosofare, sempre meno costretto entro il reticolo delle *auctoritates* tradizionali e sempre più disposto a verificarne i limiti teorici e le vicende storiche.

8. Verso la crisi dei "paradigmi" scolastici e l'avvento di un nuovo enciclopedismo

La rapida diffusione delle dottrine ficiniane in tutti i maggiori centri intellettuali europei e la loro grande influenza anche sulla cultura religiosa, artistica e persino scientifica del tempo ebbero, poi, un altro effetto di notevole importanza: la nascita di una nuova immagine e di un nuovo linguaggio della filosofia, non più patrimonio esclusivo dei *magistri*, ma presente e operante nella cultura di letterati e filologi, storici e uomini politici e, addirittura, di un nuovo ceto di tecnici e artisti. Ma a por fine all'esclusiva egemonia del cosiddetto "peripatetismo" anche nelle stesse università cooperò pure la conoscenza, ormai sempre più fondata su criteri filologici, delle altre tradizioni filosofiche antiche, si trattasse dell'epicureismo, che esercitò una forte attrazione su molti ambienti e personalità umanistiche (ricorderò soltanto Leon Battista Alberti e il giovane Ficino), dello stoicismo, che ebbe esso pure un'importante "rinascita" tra Quattrocento e Cinquecento, o della "riscoperta" dello scetticismo e, in particolare, delle argomentazioni di Sesto Empirico che nutrirono, più tardi, anche la critica antiaristotelica di Giovan Francesco Pico. Soprattutto, divenne sempre più pressante la richiesta di una piena *libertas philosophandi* anche nell'ambito delle istituzioni universitarie, ove, del resto, nel corso del Cinquecento furono istituite alcune cattedre di filosofia "platonica" e, sia pure sotto la forma del commento ad Aristotele, vennero accolte esegesi e discussioni che imponevano il confronto con tutte le tradizioni speculative dell'antichità. Pure i filosofi universitari impegnati, appunto, per obbligo professionale, nell'analisi dei testi aristotelici (e si trattò, talvolta, di grandi personalità come Pietro Pomponazzi e, più tardi, Jacopo Zabarella) seppero accogliere molte e fondamentali suggestioni umanistiche.

Lo dimostra, nel caso del Pomponazzi, il suo rifiuto di ogni interpretazione del *De anima* che, per evitare le genuine conclusioni aristoteliche sulla mortalità dell'intelletto individuale, cercasse un impossibile compromesso con le opposte dottrine platoniche o, peggio ancora, cercasse di accordarle con le esigenze della disciplina teologica. Ma anche lo Zabarella non solo mostrò la sua evidente conoscenza del lungo dibattito umanistico intorno al "metodo" e all'"ordine" del sapere, bensì elaborò, con impeccabile coerenza, una teoria che, mentre illustrava compiutamente la dottrina logica aristotelica, mirava a fornire una risposta adeguata alle proposte critiche e sperimentali di un nuovo discorso scientifico.

La conseguenza più rilevante di questa imponente trasformazione della concezione della filosofia fu, certo, la crescente dissoluzione dell'imponente "enciclopedia" fornita dalla tradizione aristotelica che cominciò a delinearsi già nel corso del Quattrocento, anche in stretto rapporto con la polemica aspra e decisa contro i metodi tipici dell'insegnamento scolastico e i testi ai quali spesso si affidava (antologie, "ristretti", rifacimenti elementari di opere antiche, loro versioni erronee o difficilmente comprensibili ecc.). Soprattutto, gli umanisti condussero una loro insistente battaglia contro l'oscurità, le inevitabili carenze, le contraddizioni e la "confusione" delle nozioni e dei procedimenti conviventi in una cultura apparentemente "enciclopedica", ma che ritenevano ormai incapace di fornire un valido programma formativo. Nondimeno, anche le scuole umanistiche, riconobbero l'esigenza di fornire, sia pure con il ricorso diretto agli *auctores*, alle loro opere e al loro linguaggio originario, una conoscenza non specialistica e tanto meno rivolta esclusivamente alla formazione di uomini di lettere e alla loro educazione linguistica e retorica. Lo studio delle più importanti esperienze educative umanistiche – le scuole di Vittorino da Feltre e di Guarino Veronese, il programma degli studi tracciato dal Bruni – conferma, del resto, che chi le promosse si preoccupò sempre di fornire anche un buon insegnamento matematico e conoscenze "naturali" e "reali" (tratte dai classici dell'antichità, soprattutto Aristotele, Plinio e Ippocrate e Galeno, e da alcuni commentatori e "scholiarchi" come Teofrasto) necessarie, oltre tutto, per il futuro "professionale" dei loro discepoli.

Questi aspetti della nuova cultura indussero anche alcuni dei maggiori umanisti a proporsi di elaborare una nuova enciclopedia, che non fosse soltanto una raccolta di nozioni o di dottrine, ma avesse una propria architettura organica e fosse, in sostanza, un compiuto "sistema delle 'arti' e delle 'scienze'". Non mi soffermerò qui su tentativi di minore interesse e rilievo; e ricorderò soltanto che proprio il massimo filologo umanista quattrocentesco, il Poliziano (1454-1494), si dedicò a progettare, nel suo *Panepistemon* (1492), uno schema enciclopedico di tutte le arti e dottrine umane che dimostra come questo *gramaticus* unisse alla sua profonda conoscenza della "scienza" del discorso, anche indubbi interessi scientifici, e, soprattutto, elaborasse un'idea dell'unità e totalità del sapere che includeva pure le arti meccaniche e quelle comunemente considerate "servili". Alcune recenti ricerche della Cesarini Martinelli hanno poi confermato la continuità di questa aspirazione enciclopedica dell'umanista, perseguita anche mediante altre indagini specifiche. Certo, la morte precoce gli impedì di procedere per questa via, in ac-

cordo anche con Giovanni Pico, così deciso propugnatore della "concordia" universale di tutte le forme della "sapienza" umana. Ma forse il suo proposito non fu estraneo all'effettiva attuazione dell'opera abbastanza fortunata di un altro professore delle *artes dicendi*, Giorgio Valla: i *Rerum expetendarum et fugiendarum libri*. Il grosso volume che li raccolse (e che figura nella non ricca biblioteca "reale" di Leonardo) fu stampato nelle edizioni aldine, poco dopo la morte del suo autore, nel 1500. È vero che era un testo in massima parte compilatorio, di cui sarebbe opportuno ricostruire compiutamente il complesso reticolo di "fonti". Tuttavia il Valla cercò di esporre organicamente le sue conoscenze retoriche, logiche, filosofiche, matematiche e "fisiche", attingendo sia alla propria formazione umanistica, sia alla tradizione medievale e scolastica delle scienze matematiche, della "fisica" e della "meccanica". Poi, nel secolo che allora iniziava, si sarebbero susseguiti non pochi tentativi di costruire un nuovo "albero delle scienze" umanistico, ancora prima che i vari "templi", "teatri" e "città del mondo" del maturo e tardo Cinquecento iniziassero la lunga vicenda dell'enciclopedismo moderno.

Cenni bibliografici

Per le indicazioni essenziali rinvio, per i paragrafi 1-5, al capitolo precedente e per i paragrafi 6-8 al capitolo 3.

7. Le tradizioni magiche ed esoteriche nel Quattrocento

di Cesare Vasoli

1. Il problema storiografico della presenza della magia alle origini della cultura moderna

La storia delle origini della cultura "moderna" è stata a lungo interpretata come un costante processo di razionalizzazione del mondo, culminato con la nascita della "nuova scienza" e l'avvento di un metodo di pensiero rigorosamente critico che ha eliminato in ogni ambito del sapere la pericolosa eredità di lontani miti e di credenze non verificate dal rigore di prove incontrovertibili. Soprattutto, in varie "sintesi" generiche e schematiche, il riconoscimento del sicuro valore critico della filologia umanistica, e, d'altro canto, l'esaltazione dei criteri razionali propri della scienza e della tecnologia moderne hanno imposto una sconcertante semplificazione di problemi storiografici che sono invece estremamente complessi e richiedono un'indagine libera da ogni presupposto ideologico. Né occorrerà ricordare – dopo quanto hanno scritto illustri storici della scienza, come, ad esempio, Charles Webster o Allen Debus – che un simile atteggiamento ha spesso favorito una lettura parziale e gravemente deformata di autori e testi, la cui influenza è durata almeno sino alla fine del XVII secolo, con il risultato di risolvere con banali espressioni derisorie l'analisi di tradizioni e modelli di pensiero sempre operanti nella cultura rinascimentale.

Credo, però, che, dopo le molte indagini e ricerche compiute negli ultimi quarant'anni, nessuno studioso possa avere più dubbi su un dato di fatto ormai certo: la nostra intelligenza storica della cultura "rinascimentale" sarebbe errata e ingannevole, se ignorasse che in quell'età convissero concezioni della realtà, del sapere e dell'operare umano che oggi possono apparirci del tutto inconciliabili, ma che allora si influenzarono reciprocamente, producendo idee e atteggiamenti intellettuali non sempre facilmente decifrabili, ma comunque ben diversi da quelli descritti o stigmatizzati a lungo da pertinaci pregiudizi storiografici. Si può, dunque, tranquillamente ammettere che la stessa civiltà nata dalla riforma intellettuale umanistica e dal ritorno alle fonti delle grandi tradizioni classiche fu pure profondamente attratta ed affascinata dal perenne prestigio di dottrine e "visioni del mondo" che la razionalità "moderna" ha decisamente combattuto, anche se non è mai riuscita ad estirparle in modo definitivo: e cioè dall'astrologia, dalla magia, dall'alchimia e da altre dottrine o pratiche operative che promettevano la rivelazione e il dominio degli *arcana mundi*. Non basta: si deve pure riconoscere che questa attrazione

non fu il frutto di una sconcertante tendenza ad accogliere come verità sapienziali miti e credenze che gli stessi metodi della filologia umanistica avrebbero poi demistificato, o del persistere di un'oscura credulità ereditata dai "secoli bui". Al contrario, si trattò di un fenomeno culturale di grande rilievo che, sebbene fosse in parte connesso al ritorno di tradizioni ermetiche, gnostiche e cabbalistiche, già iniziato nei tardi secoli medievali, rispose alle profonde esigenze di un'età segnata da irreversibili crisi religiose e politiche, ma anche dall'attesa di una radicale *renovatio* o *reformatio* del destino umano. Proprio per questo, il suo complesso e singolare intreccio di dottrine speculative e sapienziali, esperienze religiose iniziatiche e pratiche operative poté influire a lungo su molti aspetti non solo della riflessione filosofica, dell'espressione letteraria e artistica e dell'esperienza religiosa, ma anche sulla lenta maturazione di un nuovo modo di concepire la conoscenza scientifica.

Ciò spiega perché un serio tentativo di comprendere la complessa nascita della "mente" moderna non possa prescindere dalla conoscenza di autori e di opere che, oltre a costituire una parte non trascurabile dell'attività intellettuale di questi secoli, suscitarono discussioni e polemiche di grande significato storico e lasciarono una traccia profonda pure nello sviluppo di tecniche e strumenti operativi. Del resto, anche personalità considerate tra i "precursori", se non, addirittura, tra i "protagonisti" della "rivoluzione scientifica" del XVII secolo – si ricordi il caso esemplare di Newton – ebbero spesso una vasta conoscenza di quelle dottrine, ne accettarono taluni presupposti e procedimenti operativi e attribuirono a certe loro esperienze "occulte" un valore che può sembrare del tutto contrastante con la loro immagine ormai canonica.

Per superare queste presunte contraddizioni si è tentato di distinguere nell'astrologia, nella magia naturale e nell'alchimia rinascimentali taluni particolari elementi puramente "tecnici" che potevano attrarre scienziati e filosofi innovatori, senza però implicare l'accettazione di "favole" ormai screditate o di credenze irrazionali già "demistificate". Ma è stato giustamente obiettato che, nei secoli di cui trattiamo, quelle dottrine non furono affatto delle "tecniche neutre", suscettibili – come accadde più tardi – di essere usate per scopi meramente "professionali", bensì concezioni della realtà, della storia e del destino umano accolte o combattute da seguaci o avversari in modi che dimostrano la piena coscienza del loro effettivo significato. Non a caso, indagini ben documentate hanno mostrato che a tutti i livelli di cultura – dalle espressioni più elementari dell'"immaginario" popolare alla raffinata elaborazione teorica, dalla dottrina medica alla prassi politica, dall'indagine degli eventi naturali comuni e straordinari alla ricerca di nuove forme di religiosità – l'uomo e la sua dimora terrena erano ancora considerati il centro di un immutabile sistema di corrispondenze, relazioni e influssi estesi a tutte le manifestazioni della vita universale. Questa centralità le esponeva alla continua e inevitabile influenza di forze cosmiche operanti nei cieli e che governavano i fenomeni e gli eventi terrestri; ma poteva pure permettere all'uomo di entrare in rapporto con tutte le cose terrene e celesti, per conoscerne le cause e le connessioni più celate, prevederne gli effetti e le conseguenze e, addirittura, tentare d'inserirsi, con opportune pratiche, nel sistema degli occulti poteri da cui dipendeva il suo destino. Come sempre, nella storia degli uomini, il desiderio di conoscere il futuro, liberarsi dall'oscurità che nasconde ogni sorte e poter mutare il corso degli eventi trovava una convincente risposta in dottrine e in pratiche di carattere magico che sembravano offrire il miglior modo per soddisfarlo.

Per affrontare un tema così difficile e delicato occorrono, dunque, indagini estese e rigorose, capaci di comprendere anche le manifestazioni meno vistose di quei comuni modi di pensare, espressi anche nell'uso quotidiano di un linguaggio di forte impronta astrologica e magica, la cui influenza è continuata a lungo, in un arco di tempo assai più esteso di quanto si credesse. Non basta, però, limitarsi allo studio di dottrine di carattere filosofico e religioso più elevato, o confondere sotto l'ambiguo vocabolo di "magia" fenomeni e pratiche di ogni genere che andrebbero interpretati sempre in rapporto con ambienti e situazioni particolari. Occorre, invece, ricostruire pazientemente anche gli aspetti meno clamorosi di tradizioni non sempre facilmente riconoscibili e discendere a quegli aspetti più ripetitivi, ma forse anche più rivelatori della vita quotidiana che forniscono un ricco materiale assai utile per cogliere pure le sottili reticenze, le abili ambiguità e, persino, l'improvvisa "apparizione" della mentalità magica presente anche nei contesti meno sospetti.

Non mi è possibile, in questo breve tentativo di sintesi, soffermarmi sulle ormai numerose ricerche che – come nel caso di quelle svolte, per oltre mezzo secolo, dagli studiosi del Warburg Institute – hanno permesso di riscoprire nella fortuna di taluni "archetipi" la straordinaria sopravvivenza di arcaiche fedi astrali. Mi limiterò quindi soltanto a ricordare che, grazie al lavoro di numerosi storici della filosofia, della scienza, della cultura, dell'arte, dell'iconologia e del linguaggio, siamo adesso in grado non solo di documentare la continuità di quelle tradizioni magiche, ma anche di individuarne le forme della loro espressione, secondo i vari "livelli" culturali e linguistici. Altri studi, volti all'indagine di particolari forme di propaganda religiosa o politica, hanno confermato poi l'incidenza di tali credenze, specialmente nei momenti di grave crisi; mentre le ricerche sulla singolare fortuna di certi "oroscopi", "prognostici" o, addirittura, di profezie che univano ai temi millenaristici o apocalittici tradizionali il ricorso alle tecniche della predizione astrologica hanno accertato la forte suggestione di questi pretesi modelli previsionali, divenuti ottimi strumenti di persuasione da parte di chi li elaborava o "commissionava". In ogni caso, i risultati raggiunti non solo hanno contribuito a eliminare vecchi e nuovi pregiudizi, ma hanno permesso d'interpretare in modo più adeguato molte vicende intellettuali di questi secoli e comprenderne meglio il significato in relazione con la radicale rivoluzione mentale che era già in atto.

Come ha scritto, in tempi ancora recenti, un insigne storico della medicina, Charles Webster, è ormai accertato che le «idee connesse alla magia spirituale e demonica ebbero un'influenza ininterrotta sul movimento scientifico europeo, proprio perché espressero atteggiamenti religiosi ad attese innovatrici largamente diffuse. Ed è vero che l'aver sottovalutato l'importanza di personalità come il Ficino, il Pico, l'Agrippa, il Paracelso e la loro presenza nella storia della cultura europea sino quasi alla fine del XVII secolo, ha «introdotto un fondamentale elemento di distorsione nella ricostruzione dell'origine e dello sviluppo della scienza moderna». Una conclusione, questa, che non vuol certo ne-

gare il valore e l'incidenza fondamentale della scienza nella formazione e nello sviluppo della civiltà dei secoli "moderni", ma intende piuttosto ricordare che i grandi processi di trasformazione del modo di pensare e conoscere la realtà sono sempre estremamente complessi e graduali e che in essi persistono e influiscono a lungo tradizioni e modelli intellettuali, poi facilmente dimenticati o, addirittura, eliminati, in nome di una pretesa continuità di dottrine e metodi acquisiti solo dopo un lungo e faticoso travaglio.

Si deve così riconoscere, per prima cosa, che, durante i tre secoli del "Rinascimento", le dottrine astrologiche, le pratiche divinatorie, le credenze magiche dotte o popolari e gli *experimenta* alchemici, sopravvissuti ai molti divieti e condanne, continuarono ad essere sempre operanti e addirittura ad accrescere il loro prestigio. Una sicura documentazione attesta, infatti, che gli astrologi più abili erano particolarmente ricercati e ben pagati dalle corti laiche ed ecclesiastiche o dalle cancellerie cittadine. I *cartularia* e i ruoli universitari confermano l'importanza attribuita alla cattedra di astrologia nelle facoltà mediche o in quelle delle arti. Le biografie di personaggi politici, grandi banchieri e mercanti o, persino, di alti personaggi ecclesiastici rivelano il loro costante interesse per i procedimenti dell'astrologia "giudiziaria" e, spesso, anche per le pratiche magiche di vario tipo e per le operazioni alchemiche. Per non dire, poi, di quei chierici che, magari valendosi del loro ufficio di esorcista, praticavano, anche nei luoghi sacri, incantesimi, scongiuri e cerimonie tipiche della magia cerimoniale e demonica. Infine, la vasta e crescente diffusione di immagini di significato astrologico o alchemico, rivelata dall'iconografia artistica e dall'uso di allegorie poetiche e figurative ormai ben decifrate, conferma la potente attrazione che quelle "arti" esercitavano sui committenti appartenenti ai più alti livelli sociali ed anche sugli intellettuali e gli artisti più raffinati. Ma forse sono ancora più illuminanti le testimonianze sul comune ricorso alla divinazione astrologica e ad atti di propiziazione magica, nei momenti più solenni e più gravi della vita, dalla nascita alla morte, durante pericolose crisi politiche o economiche, di fronte alla perenne minaccia dei due "elementi" più temuti, l'acqua ed il fuoco, nel corso delle malattie o di atroci pestilenze, nell'imminenza di viaggi, di campagne militari, o, comunque, di scelte decisive. Ne risulta che, pur nella netta distinzione dei ceti, della loro cultura e dei loro linguaggi, la società dell'Europa rinascimentale continuava a mantenere un complesso di credenze comuni profondamente radicate che potevano assumere l'aspetto rozzo e incondito della stregoneria contadina e popolare, ma anche nutrire la dotta immaginazione di filosofi e teologi educati alla lettura dei classici della magia neoplatonica ed ermetica.

È, in ogni caso, assai significativo che tali credenze si esprimessero anche in immagini pubbliche, costanti nel tempo, come quelle tramandate dagli affreschi della grande sala del padovano Palazzo della Ragione (1444) e le altre, dipinte quasi trent'anni dopo (1469-70) a Ferrara, per adornare l'estense Palazzo di Schifanoia. La stessa visione del mondo e dei poteri cosmici che lo governavano poteva, così, ispirare la committenza dei magistrati di una città comunale e quella dei signori di un'antica stirpe feudale, ed essere probabilmente comprensibile a pubblici assai diversi, ma concordi nel riconoscere l'arcana potenza dei cieli e dei loro splendenti, immutabili, eterni abitatori.

In realtà, più che un'"arte" o una "tecnica", l'astrologia – presupposto fondamentale di gran parte delle dottrine magiche e alchimistiche – era, insieme, il "residuo" di arcaiche religioni astrali sempre riemergente anche nelle tre civiltà delle "religioni del libro", e una complessa pratica previsionale e operativa connessa ai calcoli e alle teorie astronomiche classiche, all'armonioso sistema del mondo elaborato dalla scienza aristotelico-tolemaica, ma – come si vedrà – anche a dottrine di origine e carattere assai diverso, neoplatoniche, ermetiche o gnostiche. Il suo fondamento essenziale era, comunque, la certezza che i cieli e gli astri fossero le fonti divine originarie di ogni vita, attività ed energia, o, almeno, i "ministri" di una suprema divinità, ai quali era affidato il governo del mondo "sublunare", e, quindi, non solo dei processi naturali di "generazione" e di "corruzione", ma di tutti gli eventi terreni e delle loro "sorti".

La continuità di questa "fede" è, del resto, ben comprensibile in una civiltà che, come quelle del mondo antico, era ancora molto dipendente dai ritmi naturali della produzione agraria e, quindi, dall'influenza decisiva delle vicende metereologiche e delle variazioni climatiche. Anche le religioni "apollinee" del mondo classico avevano accolto molti aspetti delle religioni astrali, sino a identificare con il Sole e con i suoi pianeti le loro divinità maggiori. Se poi il cristianesimo, sin dal tempo degli apologisti e dei padri, si era proposto di distruggere queste "superstizioni" considerate nefaste e diaboliche, ne aveva assunto però non pochi elementi simbolici o rituali. Soprattutto, aveva dovuto recepire nella sua cultura dottrine filosofiche e scientifiche che, in varie forme, riconoscevano nel cosmo celeste eterno e immutabile e nelle sue gerarchie planetarie il principio motore e regolatore dell'immensa *machina mundi.* Non stupisce che persistesse anche nei secoli medievali la convinzione che il futuro fosse già scritto nei moti dei cieli, degli astri e delle costellazioni, individuate dall'immaginazione umana nella grande volta stellare, sede di spiriti divini benefici o malefici dai quali dipendeva anche la capacità umana di scegliere e operare

2. L'astrologia e la sua fortuna nel XV secolo

Come si vedrà più oltre, a queste concezioni si era spesso opposta, nei secoli medievali, la polemica di filosofi e teologi cristiani che vi riconoscevano una tenace sopravvivenza delle "tenebre pagane" e avevano ben compreso che l'astrologia era il fondamento essenziale di tutte le arti magiche e di pratiche talvolta identificate, addirittura, con i rituali stregoneschi e demoniaci. Ma, d'altro canto, proprio la filosofia della natura accolta dalle grandi istituzioni intellettuali tardomedievali, ossia la cosmologia e la "fisica" aristotelica, avevano favorito la diffusione di dottrine astrologiche moderate, accolte anche da filosofi e teologi insospettabili. Costoro, mentre avversavano il radicale determinismo dell'astrologia "giudiziaria", negatore dell'assoluta potenza divina e del "libero arbitrio", riconoscevano l'influenza delle situazioni astrali sui corpi sublunari e, quindi, anche sulle tendenze fisiche, i caratteri psicologici e le varie pulsioni degli individui umani

Si trattava, senza dubbio, di un'interpretazione che permetteva ai medici di ricorrere

alla "scienza" astrologica, divenuta ormai come una parte integrante della loro prassi diagnostica e curativa. Era anche opportuna per quei "filosofi naturali" che si mantenevano rigorosamente nell'ambito della *scientia de coelestibus*, limitandosi, nella loro descrizione del sistema del mondo, a trattare della funzione generatrice e vitale attribuita ai corpi celesti ed ai loro influssi. E ammetteva pure che dai moti e dai rapporti tra i diversi pianeti e astri e dai loro "aspetti" si potessero trarre anche "prognostici" probabili sia sui futuri fenomeni metereologici e sulle loro eventuali conseguenze catastrofiche, sia sui caratteri, le tendenze e i destini di singole persone, sia sulla possibilità di particolari eventi politici. Una pratica, questa, talvolta professata e approvata anche da dotti appartenenti alle più alte gerarchie eccelsiastiche.

Nondimeno, già nel corso del XIII secolo, i confini tra i due modi di considerare le tecniche astrologiche divennero, però, sempre più labili; e fu altrettanto difficile individuare il limite oltre il quale la dottrina degli influssi celesti assumeva il carattere di un minaccioso "ritorno pagano", con tutte le conseguenze etiche e religiose imposte dalla larga diffusione di idee contrastanti con la concezione cristiana dell'assoluta potenza divina e del "libero arbitrio" umano. D'altro canto, i fautori dell'astrologia potevano appellarsi all'indiscussa *auctoritas* del massimo astronomo dell'antichità, Tolomeo, le cui opere avevano così arricchito le conoscenze astronomiche tardomedievali, e ricordare che, nell'introduzione al *Tetrabiblos* (un libro che gli era allora comunemente attribuito) aveva riconosciuto la legittimità di una scienza dei cieli, capace non solo di studiare i moti dei corpi celesti e dei loro rapporti reciproci, ma di prevedere, con la massima probabilità possibile, gli eventi sublunari, muovendo dall'analisi dalle configurazioni celesti. Né mancavano opere correnti sotto il nome, vero o falso, di importanti filosofi e teologi, nelle quali non solo erano accettati i presupposti dell'astrologia "giudiziaria" e, in particolare, lo studio delle *nativitates* e delle *interrogationes*, ma si dichiarava che tali pratiche erano lecite e utili anche per i cristiani.

Non stupisce che, tra la fine del Trecento e gli inizi del nuovo secolo, una personalità così importante nelle vicende ecclesiali e intellettuali del tempo, il cardinale Pierre d'Ailly (1350-1422), sostenesse la concordanza dell'astrologia con la teologia e l'evidente convergenza delle profezie ebraiche e cristiane con i prognostici dei "mathematici". Ma non era molto diverso il discorso che altri filosofi e maestri degli *studia* – tra i quali non mancavano i religiosi "regolari", in particolare gli appartenenti agli ordini mendicanti – svolgevano a proposito della liceità delle ricerche e operazioni alchemiche e, persino, di altre forme di magia, purché – come aveva sostenuto il maestro francescano Ruggero Bacone (1210/14-1293?) – esse fossero volte al trionfo della fede evangelica, alla vittoria su tutti gli infedeli e alla "rigenerazione" della stessa cristianità.

In un tempo di crisi e di lacerazione profonda della Chiesa, d'interminabili conflitti tra i maggiori principi cristiani e, poi, di aspre guerre civili e di profondi sconvolgimenti istituzionali, la fede nel superiore potere dei cieli e degli astri poteva offrire ai suoi seguaci almeno la certezza che ogni fatto positivo o negativo della vita e della storia s'iscrivesse in un'ordine eterno e prestabilito segnato dall'immutabile cammino degli astri e, come tale, del tutto inevitabile e necessario. Ecco perché gli "oroscopi" e, in genere, le previ-

sioni astrologiche degli eventi futuri divennero anche strumenti assai efficaci di propaganda politica o religiosa, come documenta la vasta letteratura astrologico-profetica che preannunziò, accompagnò e seguì la grande congiunzione dell'*annus mirabilis* 1484. Se, poi, l'astrologia inclinava verso i procedimenti occulti e più pericolosi della magia astrale, il suo insegnamento apriva un arcano colloquio tra gli uomini e le potenze che dall'alto guidavano il mondo umano, e indicava i modi per placarle e renderle favorevoli. Non solo: la "scienza dei cieli" forniva anche i presupposti teorici fondamentali per la "grande opera" alchemica, ossia per la trasformazione dei metalli vili nel prezioso e ricercatissimo oro e per la ricerca di panacee e di cure che assicurassero la sanità e prolungassero la durata della vita. E si sa come questa arcana arte affascinasse non solo arditi "sperimentatori", filosofi e uomini di religione che attendevano una grande e vicina palingenesi, ma anche sovrani, mercanti, banchieri e medici che vi cercavano un possibile rimedio alla "fame d'oro" da cui era afflitta l'attività economica e mercantile europea o i farmaci più efficaci per far fronte al terribile flagello delle epidemie e di un'alta morbilità.

Ciò spiega la notevole presenza, specie nei maggiori centri "scolastici", di scritti come l'*Introductorium magnum in astrologiam* e il *De magnis coniunctionibus* di Abu Ma'shar (Albumasar, † 886) che proponevano una decisa interpretazione deterministica dell'astrologia e sottoponevano alla rigorosa necessità delle supreme leggi cosmiche anche la volontà e l'operare umano. Queste opere, tradotte il latino nel XII secolo, (l'*Introductorium* da Giovanni di Siviglia e poi da Ermanno di Carinzia, e l'altra pure da Giovanni di Siviglia) trovarono un'immediata accoglienza nella cultura duecentesca, molto attratta dalla vasta letteratura astronomica e astrologica di origine araba. Fu, poi, tradotto anche il *De revolutionibus* di Abraham bar Hiyya († 1136 ca.), un testo ancor più radicale nel sostenere che il "mondo maggiore" celeste determinava la vita e la continuità eterna del "mondo minore" terreno, nel perenne nascere e perire delle sue cose transeunti.

La fortuna di simili dottrine non diminuì nel secolo successivo e tanto meno nel Quattrocento. Anzi, proprio nei decenni tra le fine di questo secolo e l'inizio del Cinquecento, la rapida affermazione della stampa assicurò loro una più vasta e facile diffusione. L'*Introductorium* fu stampato ad Augusta nel 1482 e a Venezia nel 1502; e sempre nelle stesse città fu edito il *De magnis coniunctionibus*, rispettivamente nel 1489 e nel 1515. Ed è facile comprendere la singolare coincidenza di queste stampe con un periodo così cruciale della storia italiana ed europea, tra l'attesa del grande mutamento religioso e politico che sarebbe seguito alla "grande congiunzione" astrale del 1484 e la prima fase della lunga età delle "guerre horrende".

Albumasar non si era infatti limitato ad affermare il sicuro potere di previsione dell'astrologia "giudiziaria", ma aveva sviluppato in particolare la teoria delle "congiunzioni", stabilendo un rapporto necessario tra le posizioni reciproche dei pianeti e le crisi e i grandi mutamenti della storia. Le "grandi congiunzioni" dei pianeti (ossia l'incontro di due o più di essi nello stesso "grado" del firmamento) e, soprattutto, quelle di Saturno, Giove e Marte erano, insieme, cause e "segni" del necessario avvicendarsi degli imperi e dei regni, dei mutamenti di potenza delle varie civiltà, dell'ascendere o del discendere

delle religioni, del nascere delle eresie e delle sette, tutte sottomesse alle immutabili leggi cosmiche. Ne derivava la possibilità di stabilire una precisa casistica che permettesse di riconoscere i "segni" dell'approssimarsi di guerre, rivoluzioni, cadute o decadenza delle istituzioni politiche o religiose e, addirittura, della fine del loro ciclo vitale, con la stessa presunta esattezza degli "oroscopi" individuali. Il loro destino era determinato dal congiungersi di Giove con altri pianeti, ognuno dei quali, ad esempio, presiedeva a una delle sei grandi fedi religiose: il giudaismo, la religione "caldaica", la "legge egiziana", l'islamismo, il cristianesimo e la futura "setta dell'Anticristo". Una dottrina che, del resto, Ruggero Bacone, aveva accettato nel suo *Opus maius*, ma che altri importanti teologi del suo tempo e del secolo seguente criticavano e respingevano

Non s'insisterà qui sull'enumerazione dei vari testi e documenti – già opportunamente citati da Eugenio Garin, nel suo *Lo Zodiaco della vita* – che, dal poemetto pseudovidiano *De vetula*, attribuito a Robert de Fournival, sino al *Lucidarium astronomiae* di Pietro d'Abano (1250-1318), e agli scritti già ricordati del D'Ailly, testimoniano la lunga persistenza di simili concezioni, talvolta trasparenti anche in opere di autori non sospetti. Piuttosto, sarà opportuno notare che altre tecniche astrologiche, come le "natività", le "interrogazioni" e le "elezioni", venivano proposte come metodi sicuri per prevedere i destini dei singoli individui, favorire la scelta di comportamenti vantaggiosi, suggerire pratiche medicinali adeguate o, addirittura, interventi di magia astrale capaci di evitare o attenuare i mali peggiori. Lo studio della configurazione del cielo, nel momento del concepimento e della nascita, permetteva, infatti, di conoscere la "sorte" degli individui, il loro "carattere" e "natura" particolare, le predisposizioni e tendenze dominanti. Le "interrogazioni" e le "elezioni" miravano, invece, a indagare i desideri e le volizioni in rapporto con gli influssi astrali, per esercitare un efficace controllo e utilizzare le situazioni celesti più favorevoli per raggiungere i propri fini.

L'astrologia tendeva così a trasformarsi da "arte" previsionale in una tecnica operativa, ispiratrice di altre presunte forme d'indagine divinatoria (come la "geomanzia", la "chiromanzia", la "fisiognomica" ecc.) tutte fondate sul criterio della perfetta corrispondenza di ogni "segno" palese o occulto con il sistema immutabile delle leggi cosmiche. Era, però, suo compito anche la ricerca di procedimenti che permettessero alle menti umane di "captare" le misteriose forze celesti, per mezzo del potere della "parola", di cerimonie, invocazioni e scongiuri, oppure di erbe e di fiori, di gemme, anelli, talismani, suoni, colori e odori ai quali si attribuivano dirette ed efficaci corrispondenze con i corpi celesti e i loro poteri. Non basta: la teoria e la prassi della magia astrologica attribuivano una particolare importanza ai sogni, sia come strumenti di rivelazione profetica, sia come momentanea separazione dell'anima dalle percezioni sensibili della veglia che ne permetteva l'accesso ai più alti *mysteria*. Inoltre – lo avevano già affermato alcuni filosofi neoplatonici e lo confermava Avicenna – l'"immaginazione" di alcuni uomini favoriti da potenti influssi celesti poteva agire sulle cose fisiche e compiere atti "portentosi", piegando la materia al dominio della loro mente.

3. L'astrologia e il suo nesso con la magia

Sono questi i procedimenti e le idee che molti teologi, come Antonino da Firenze (1389-1459) e Jean Gerson (1363-1421), e le autorità ecclesiastiche giudicavano assai severamente, ma che, tuttavia, erano non solo assai praticati ai vari livelli della società rinascimentale, bensì accolti, in particolare, proprio negli ambienti più colti ed elevati, non esclusi quelli "clericali". Né i sospetti sul loro conto erano del tutto infondati, se si osserva che certi aspetti dell'astrologia e della magia "dotte" presentavano evidenti affinità con altre credenze e pratiche occulte da sempre condannate dalla Chiesa. Nella loro lotta contro i tenaci e persistenti residui delle religioni pagane, sopravvissuti soprattutto nel mondo rurale, già i teologi dell'età patristica avevano identificato i culti e i sacrifici tributati ai "dèmoni" e alle divinità locali minori con l'adorazione dei "demòni", gli angeli "caduti", ministri e seguaci di Satana. E poiché questi "spiriti maligni" erano sempre all'opera per tormentare i fedeli cristiani e seminare tra loro divisioni ed "eresie", ogni cerimonia o invocazione magica era stata considerata una probabile evocazione di quelle "entità" nefaste. Poi un testo ecclesiastico di cui si è discusso a lungo l'effettivo tempo di composizione e addirittura la "legittimità canonica", ma che fu molto usato da vescovi e inquisitori, il *Canon Episcopi*, oltre a a mettere in guardia contro le "illusioni" e i "fantasmi" dei demòni tutti i fedeli e specialmente le donne, denunciò e classificò tutte le forme di stregoneria (gli incantesimi amorosi, il malocchio, le credenze relative agli "incubi" ed ai "succubi", e le fantasie sessuali che ispiravano ecc.) come pratiche d'ispirazione diaboliche, senza risparmiare un duro giudizio anche sull'immaginazione popolare inventrice di "spiriti" locali, di fate e di gnomi. Soprattutto, la complessa demonologia ortodossa, con le sue varie classificazioni degli "spiriti diabolici" operanti per accrescere il regno di Satana, doveva considerare più che sospette sia le pratiche della magia astrologica, sia le dottrine di origine neoplatonica che sostenevano l'esistenza di una gerarchia d'intelligenze o "démoni", abitanti del mondo celeste e di quello sublunare, come emanazioni dell'"anima" e dello "spirito" del mondo, con i quali i sapienti potevano stabilire, con opportune operazioni magiche, rapporti e pratiche operative di natura teurgica.

Ora proprio quelle dottrine stavano riemergendo nella cultura umanistica del Quattrocento, sulla scia del "ritorno" dei poeti e dei filosofi antichi, e della ripresa delle maggiori tradizioni speculative del mondo classico. Perciò quei filosofi che – come Marsilio Ficino (1433-99) e il giovane Giovanni Pico (1463-94) – affrontavano sia pure con abile cautela simili temi e, addirittura, traducevano o citavano anche testi neoplatonici sui "démoni" e le loro operazioni dovettero usare una particolare ambiguità nel loro tentativo di legittimare una "magia naturale" (o "magia bianca" come sarà talvolta chiamata), sempre largamente tributaria dell'astrologia, ma che dichiaravano estranea ad ogni rapporto con le forme dannate e nefaste delle arti magiche sospette e della stregoneria. Sostenevano che il suo compito consisteva nel soddisfare particolari esigenze diagnostiche e terapeutiche, o nel permettere alle menti umane di operare sulle cose naturali, accrescendo la forza della loro immaginazione, del loro ingegno e delle loro arti, per esal-

tare e perfezionare l'opera divina della creazione. La "magia naturale" era, dunque, la più alta operazione possibile per la creatura più perfetta creata da Dio, il "grande miracolo" cui era stato attribuito il dominio di tutte le cose inferiori, ma anche la possibilità di risalire alla sua origine celeste e divina.

Tra il tardo Quattrocento e gli inizi del Cinquecento, simili considerazioni trovavano una facile accoglienza anche da parte di filosofi e uomini di scienza, convinti che i segni dei cieli annunziassero il prossimo avvento di un grande rinnovamento del mondo e del ritorno degli uomini al loro stato di perfezione precedente al peccato di Adamo. Per costoro l'astrologia e la magia astrale non solo fornivano la conferma delle tante profezie millenaristiche, diffuse nei più diversi ambienti e livelli sociali, ma potevano addirittura assumere il valore di uno strumento provvidenziale, posto al servizio del misterioso disegno divino della redenzione finale. Il singolare intreccio tra testimonianze profetiche e divinazioni astrologiche che s'incontra, per citare un solo celebre esempio, nella *Prognosticatio* di Giovanni di Lichtenberg, ne fornisce la prova più eloquente. Ma dimostra pure come fosse facile "contaminare" la rivelazione fornita da Dio per la bocca dei suoi profeti, con la fede ancestrale nei poteri di quei corpi celesti che – secondo gli astrologi – potevano essere resi propizi ai desideri e bisogni umani da opportuni scongiuri o dalla forza attrattiva delle immagini e degli amuleti. E tutto questo mentre diventavano sempre più labili i confini tra una magia operante secondo le leggi e i "vincoli" della natura, e un più alto livello speculativo e operativo che attribuisse al sapiente il dominio delle forze celesti più occulte e gli aprisse la via dell'ascesa alla suprema identificazione con il divino.

In realtà, la distinzione filosofica tra la "magia naturale" benefica e le pratiche condannate dalla demonologia ortodossa non poté impedire l'inevitabile commistione, già evidente nella medicina astrologica, tra esperienze tradizionali e procedimenti di carattere cerimoniale (l'uso dei talismani e delle immagini, profumi e suffumigi, metalli, colori, erbe e piante ecc., capaci di attrarre gli influssi celesti ed astrali) che presupponevano la credenza in poteri e influenze occulte, suscettibili però di essere controllati dall'intervento umano. Ma già l'idea che la mente potesse inserirsi nell'intricato reticolo di affinità e contrarietà, simpatie e antipatie, amori e odi da cui scaturisce l'armonia della natura, e agire su di essi con la stessa cura che il contadino usa nel coltivare il suo campo, era solo una bella analogia di cui si può facilmente riconoscere la matrice retorica. Anche il colto "mago" rinascimentale sarebbe stato infatti tentato di sperimentare altre forme assai più rischiose d'iniziazione per giungere al dominio delle forze cosmiche più celate e segrete, ricorrendo a invocazioni e preghiere che di fatto divinizzavano gli astri, o, addirittura, all'evocazione degli "spiriti" malefici la cui potenza era, del resto, riconosciuta anche dalla demonologia ortodossa.

Chi fosse riuscito a unire e concentrare in sé tutti i poteri e gli strumenti della magia, anche i più segreti e pericolosi, avrebbe saputo non solo prevedere con ceretezza il futuro, ma operare guarigioni ritenute impossibili, prolungare i tempi della vita, agire su tutti i fenomeni della natura per sottoporli al proprio controllo, dominare i desideri e i sentimenti propri e degli altri uomini. Di più: avrebbe avuto il potere di mutare e perfezionare le forme o *species* delle cose e, soprattutto, di accrescere la potenza del proprio intelletto, della memoria e dell'immaginazione, in modo da giungere al sapere più totale e compiuto ed essere, davvero, quasi "un dio in terra".

Si tratta di idee che costituiscono il comune presupposto di una letteratura sempre più numerosa, ma di limitata divulgazione nelle sue espressioni più esplicite e radicali. Certo, all'uso scolastico e professionale sono rivolti quegli scritti che descrivono semplicemente le tecniche astrologiche e il loro strumentario, oppure illustrano le altre "arti" previsionali e operative sempre connesse alla *scientia de coelestibus*. Ma spesso i loro autori li fanno precedere dalle lodi di questa dottrina esaltata come la più compiuta tra tutte le arti, che concede all'uomo di soddisfare il suo desiderio più innato: la conoscenza del futuro.

Naturalmente non intendo enumerare una lunga serie di testi e di autori veri o presunti che si possono reperire nella vastissima e preziosa ricerca di Lyn Thorndike e, poi, in altri repertori e studi più recenti. Sarà opportuno, tuttavia, ricordare che maestri di grande prestigio delle università quattrocentesche – per citare soltanto qualche nome italiano, il matematico e teorico dell'armonia musicale, Prosdocimo de' Beldemandis (1370/80-1428), professore di astrologia a Padova dal 1420 e autore di un *Tractatus de electionibus*, o Matteo Guarimberti da Parma († 1412 ca.) – parteciparono alla diffusione delle teorie astrologiche, non disdegnando, talvolta, di suggerire la loro utilizzazione "operativa" di carattere magico. Poi, nel corso del Quattrocento, anche dotti di formazione umanistica, quali Lorenzo Bonincontri (1410-91), il curatore della prima edizione completa di Manilio, Cola Montano († 1481) e Girolamo Manfredi, un medico legato anche agli ambienti umanistici bolognesi, manifestarono le loro credenze astrologiche; mentre Galeotto Marzio (1427-95 ca.), medico e filosofo di formazione padovana e audace espositore di concezioni filosofiche radicali, non solo difese l'astrologia divinatrice, ma seguì Avicenna nel riconoscere l'eccezionale potere esercitato dall'immaginazione, a sua volta influenzata dagli astri. Infine, il maggior poeta latino del secolo, Giovanni Pontano (1423/26-1503) descrisse nei suoi versi l'arcana bellezza di un cosmo celeste perfetto nella sua armonia e governato dalle intelligenze astrali e dai loro "corpi" che dominano la Terra.

Numerose – oltre ai testi ormai classici stabiliti dagli statuti universitari, come il *Liber Canonis medicinae* di Avicenna – furono pure le opere di medicina astrologica, diffuse particolarmente nei grandi *studia*, e che, per restare sempre in Italia, avevano quali autori nomi assai significativi come quelli dei filosofi e medici Biagio Pelacani († 1416) e Ugo Benzi (1360-1439), o, ancora, Antonio Guaineri, Pietro de Juvenetis, Leonardo di Bertipaglia e Michele Savonarola (1384 ca.-1468). Né occorrerà ricordare nuovamente il gran numero di "previsioni" e "oroscopi" (sia individuali, sia concernenti particolari circostanze politiche o istituzioni civili e religiose), ai quali si è già alluso, e che, comunque, aiutano a verificare meglio l'influenza capillare dell'*imago mundi* astrologica nei più diversi ambienti e livelli intellettuali e sociali, e la sua utilizzazione anche per usi propagandistici e politici. I loro autori erano spesso astrologi al servizio di grandi sovrani, come Simone de Phares, prediletto da Carlo VIII, che dové proprio alla protezione di quel

re la salvaguardia dalla dura condanna inflittagli dal vescovo di Lione e dal Parlamento di Parigi. Oppure, in altri casi, si trattava di importanti uomini di Chiesa, come Egidio de Gillizon e il futuro vescovo di Fossombrone, Paolo di Middelburg. Non si trattò soltanto della continuazione di tradizioni ben radicate nelle istituzioni scolastiche o in ambienti ancora immersi nel cosiddetto "autunno del Medioevo". Perché, soprattutto in Italia, l'attrazione esercitata dall'astrologia fu certamente accresciuta anche dal ritorno "umanistico" di opere classiche, come gli *Astronomica* di Manilio e gli scritti di Arato, giunti in Italia sin dal 1438 e subito divenuti oggetto di commentari filologici e d'interpretazioni dottrinali

4. L'alchimia e le sue finalità teurgiche. *Picatrix*

Un discorso a parte merita, ovviamente, la letteratura alchimistica che aveva anch'essa antiche origini nella civiltà ellenistica, ma probabili e più arcaiche radici orientali, forse cinesi. Anche questa "arte" per eccellenza aveva stretti rapporti con l'astrologia, ma finalità del tutto particolari, e imponeva ai seguaci norme severe e l'impegno a una rigorosa purificazione ascetica. Il suo scopo primo ed essenziale era – come tutti sanno – la produzione dell'oro alchemico, l'operazione più mirabile che l'uomo potesse compiere con la sua arte, perché presupponeva la capacità di agire sui composti elementari e di "tramutare", coltivandoli, i metalli più vili nel più nobile e più prezioso, l'oro, frutto delle "nozze" celesti del Sole e della Luna, immagine terrena dell'astro paterno e della sua luce che dà vita e vigore a tutte le cose.

A questo scopo gli alchimisti ne connettevano un altro, non meno importante: la preparazione del cosiddetto "elisir di lunga vita", un farmaco che permettesse, appunto, di prolungare e mantenere in stato di sanità la vita umana e fosse l'unica panacea contro tutti i morbi. Sia l'oro alchemico che l'"elisir" potevano, però, essere prodotti solo da chi disponesse della "pietra filosofale", o "magistero", di cui si parla costantemente nei trattati alchemici, ove se ne forniscono, addirittura, diverse descrizioni, talvolta sotto forma di una polvere rossa, ma più spesso di un rubino particolarmente trasparente. Comunque, a una tale "sostanza" preparata dall'operazione alchimistica, in particolari situazioni astrologiche e con l'uso di procedimenti divenuti poi fondamentali anche per la chimica moderna, era affidata la trasformazione finale dei metalli vili e "mortificati" (ossia avviati alla corruzione e dissoluzione) ai quali si doveva restituire o il candore dell'argento, o, addirittura, la lucentezza e lo splendore dell'oro. Ma la stessa "pietra" aveva una potente influenza anche sul corpo umano, al quale restituiva vitalità e vigore, salute e giovinezza. Sicché, a fondamento della teoria alchemica stava essenzialmente l'idea di porre l'uomo nella condizione di acquisire o produrre una sostanza in grado di impedire il più a lungo possibile il ciclo fatale dell'invecchiamento e della decadenza incombente sull'uomo e sulla terra, e i suoi composti più elementari.

L'alchimia, nelle sue concezioni originarie, era, dunque, un'arte operativa che, in quanto tale, non aveva necessariamente un carattere magico e intendeva agire nel rispetto delle leggi e dei processi fondamentali della natura, indicate anche dalla "fisica" di puro impianto aristotelico. Nondimeno, la riuscita dei suoi *experimenta* era condizionata sia dalla presenza di situazioni astrologiche del tutto favorevoli al "connubio" da attuare, sia dalle qualità morali e spirituali dell'adepto che li operava, sia dall'osservanza di rigorose regole e di un rituale d'indubbio carattere magico e iniziatico. E come ogni altra arte medievale, anche l'alchimia esigeva dai suoi seguaci il segreto sul significato e lo scopo ultimo delle operazioni compiute, che potevano essere rivelati solo a pochi e scelti "iniziati". L'imposizione del segreto era ritenuta necessaria e irrinunciabile soprattutto perché l'arte da loro professata era considerata la più alta tra tutte e, addirittura, "sacra" per la finalità della "grande opera".

I suoi seguaci ritenevano, infatti, di operare per il "perfezionamento" della natura, si trattasse del "composto" elementare dei metalli, oppure di quello costituito dal corpo e dalla struttura fisica dell'uomo che doveva essere restituito alla sua perfezione originaria. Sicché l'"arte" assumeva un carattere religioso che, in alcuni testi, acquisiva persino connotazioni mistiche, ma che comunque imponeva all'adepto di perfezionare anche se stesso, crescendo continuamente in sapienza e in carità.

Ecco perché l'alchimista doveva avere piena coscienza dei suoi doveri morali e, in primo luogo, dell'obbligo di porre le sue scoperte al beneficio degli altri e – come si legge in alcuni trattati scritti da autori appartenenti agli ordini mendicanti – della stessa religione. Era pure tenuto a evitare che i "successi" e i "segreti" dell'"arte" cadessero nelle mani di chi potesse servirsene per scopi pericolosi e nefasti. Proprio per questo era obbligato a usare un linguaggio di tipo analogico, simbolico e iniziatico, quando voleva comunicare ai confratelli i risultati della sua opera personale, così come doveva limitarsi a far conoscere solo la parte meramente tecnica delle proprie "operazioni". Non è quindi difficile comprendere perché, proprio tra gli alchimisti, la cabbala trovasse molti fervidi seguaci e perché, d'altra parte, sino dai secoli medievali, vari cabbalisti ebrei fossero pure attratti dalla pratica della "grande opera", dal suo simbolismo e dalle sue implicazioni teurgiche.

Per il resto, l'alchimia presupponeva in modo evidente una concezione del mondo non diversa da quella che si manifestava anche nelle dottrine magico-astrologiche: un universo gerarchico e vivente, unito da infinite corrispondenze, affinità e repulsioni, dove persino la natura inerte conservava ancora, sotto la forma di esalazioni e vapori, le ultime tracce della vita e dello spirito universale che anima tutte le cose. I metalli erano, infatti, costituiti da un vapore umido e da uno asciutto, identificati con il mercurio e con lo zolfo, protagonisti dell'operazione alchemica. Ma per far nascere l'oro dagli altri metalli occorreva trovarne il "seme" fecondatore (appunto, la "pietra filosofale") e aiutare la trasformazione con la colorazione, con l'uso di sostanze volatili (o spiriti) distillate e sublimate, con il liquido solforoso, con la produzione della "quintessenza", in modo da far "risorgere" la qualità originaria dell'oro e dell'argento. Anche queste operazioni erano descritte con precisione e chiarezza per quanto concerneva la loro prassi; però il loro più celato significato "spirituale" era riservato solo alla conoscenza degli iniziati, i soli che potessero comprendere la vera ragione di procedimenti, considerati come una sor-

ta di "matrimonio" tra le essenze naturali, culminanti con la "fecondazione" produttrice della loro nuova vita. Una "virtù", anche questa, che attribuiva agli alchimisti un potere quasi divino.

Nonostante la condanna di tutte le arti occulte pronunziata, sin dal 1317, da papa Giovanni XXII, il fascino occulto del "segreto" alchemico e i mirabili poteri che gli erano attribuiti attrassero non pochi uomini di cultura e favorirono la circolazione negli ambienti universitari, ma anche in quelli umanistici, e, addirittura, nelle abbazie e nei chiostri, di scritti alchemici di vario genere di tradizione greca, araba o ebraica, ma sempre caratterizzati da una stretta connessione con l'astrologia e con la tradizione gnostica e teurgica ellenistica. Ricorderò soltanto la *Mappe clavicula*, il *Liber Morieni*, la pseudoermetica *Tabula smaragdina*, la *Crisopoea* del bizantino Michele Psello (1018-78), i diversi scritti attribuiti a Geber (Giabir ibn Hayyan, un oscuro personaggio vissuto forse nell'VIII secolo), il *Liber de imaginibus* di Thebit ben Cora (836-901), il *Liber Almansoris*, l'*Arcanum Arcanorum* e il *De salibus et aluminibus* ritenuti opere di ar-Razi (il filosofo e medico persiano Abu Bakr Muhamed ibn Zakariyyas'ar-Razi). Ma ebbero una loro fortuna anche le non poche compilazioni medioevali (attribuite, a torto o a ragione, ad autori celebri come Alano di Lilla, Michele Scotto, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Raimondo Lullo, Ruggero Bacone, Arnaldo di Villanova, o, addirittura, a uno dei primi seguaci di Francesco d'Assisi, frate Elia) e alcuni testi ancora più recenti. Tra questi basterà citare un'opera particolarmente fortunata perché tradotta anche in volgare, la *Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophico lapide*, composta a Pola, intorno al 1330, dal maestro Pietro Buono da Ferrara, e, ancora, il *Consilium coniugii, sive de massa Solis et Lunae,* d'incerta datazione, lo *Speculum alchimiae* attribuito, ma senza solide ragioni, a Niccolò de Conti († 1468). Infine, sempre nel corso del Quattrocento, per restare soltanto in Italia, la letteratura alchemica si arricchì di altri testi: la difesa dell'"arte" stesa dal canonista bolognese Gerolamo Zanettini, gli scritti attribuiti ad Alberto Bruni, Giovanni da Ferrara, Pietro de Rosellis, Giovanni Ermanno da Viterbo e al filosofo ermetizzante Ludovico Lazzarelli, che avremo altre occasioni di ricordare. Anche un elegante letterato e filologo umanista, Giovanni Aurelio Augurelli (1458-1524) non mancò di scrivere una sorta di trattato alchimistico in versi di probabile significato allegorico, dato alle stampe soltanto nel 1515. Né occorre insistere sulla discreta fortuna europea di alchimisti non italiani, come il canonico inglese Giorgio Repley, il vescovo di York Guido Neville e Cristoforo da Parigi, autore dell'*Elucidarium* e della *Cithara* o *Violetta*.

Il libro astrologico, alchimistico e magico che, proprio nel corso del Quattrocento, ebbe una sua particolare fortuna, destinata a prolungarsi anche nel secolo successivo, fu, però, il cosiddetto *Picatrix* (*Gayat al-hakim*, secondo il titolo originario arabo), attribuito, ma senza prove sicure, sia al famoso astronomo e astrologo arabo Abu al Qasim Maslama ibn Ahmad al Majriti, sia al meno noto Abu Malasma Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Abd al da'im al Majriti. In realtà, le sue origini sono ancora assai incerte, anche se alcune caratteristiche potrebbero indurre a ritenere che fosse elaborato nella Spagna araba, intorno alla metà dell'XI secolo. Il solo dato davvero sicuro è la decisio-

ne di Alfonso X di Castiglia di farlo tradurre in lingua spagnola (1256) e l'evidente derivazione da questa versione, ora perduta, anche della traduzione latina. Comunque, dopo la pubblicazione del testo arabo a opera di Hellmut Ritter (che risale al 1933), e, più di recente, dell'edizione critica del testo latino portata a termine da David Pingree (1988), nonché di versioni complete o parziali di vario valore in tedesco, francese, spagnolo e, ultimamente, anche in italiano, la conoscenza di *Picatrix* è ormai più che divulgata. Né sussistono dubbi sul fatto che sia stato uno dei testi "chiave" delle tradizioni occulte rinascimentali, non solo perché congiunge strettamente l'astrologia all'alchimia e alla magia, ma perché già recepisce concezioni filosofiche di evidente origine neoplatonica e si richiama alla mitica figura di Ermete Trismegisto, uno dei *prisci theologi* celebrati dal Ficino.

Fonte iconologica di grande importanza (tra l'altro, ispirò anche i progetti di Pellegrino de' Prisciani per gli affreschi di Schifanoia), opera ben nota al Ficino, al Pico, e anche a Enrico Cornelio Agrippa – come hanno ben chiarito gli studi della Perrone Compagni – *Picatrix* è, dunque, una testimonianza esemplare dell'impressionante ripresa magica e occultistica e dell'ambigua natura dell'ermetismo, nella sua duplice natura di dottrina filosofico-religiosa e di precettistica magica. Di più: è la dimostrazione della profonda connessione tra talune filosofie di origine neoplatonica e i tentativi di individuare nella magia la possibilità di eccezionali risultati operativi in ogni ambito della vita e del sapere umano. Se, in quel libro, si afferma che le vere "radici" della magia vanno ricercate negli influssi e nei moti astrali, d'altro canto, secondo un tipico principio neoplatonico, s'insiste pure nell'affermare che l'uomo può riconoscere i nessi e le forze celate che danno unità e vita al cosmo e così operare sui *vincula rerum*, servendosi proprio delle sue affinità con ogni forma e natura, della sua capacità di accogliere e imitare in sé tutte le cose, e di saperle congiungere ("maritare") tra loro, piegandole ai propri intendimenti. La più alta potenza umana consiste, dunque, nella piena intelligenza delle scienze celesti, ma anche e soprattutto nell'uso di tecniche appropriate che le assicurino una piena signoria sul mondo sublunare come su quello celeste. Questo sapere, superiore a ogni altra "arte" o dottrina, deve essere capace di impossessarsi di tutti gli *arcana mundi*, in modo da pervenire al controllo di tutti i poteri cosmici e compiere così le "metamorfosi" più mirabili come quelle che permettono all'uomo non solo di produrre l'oro alchemico, ma di assumere la forma di ogni cosa esistente, di vincere ogni avversario e ogni avversità, di dare vita anche alle cose non viventi e, persino, di costruire navi che possano ascendere per l'incognita via dei cieli. Si tratta, appunto, della più compiuta immagine del "grande miracolo" ermetico: l'uomo-mago che, per rivelazione o apprendimento iniziatico, sa ascendere dall'oscurità che lo circonda alla luce rivelatrice che lo rende padrone di sé stesso e del mondo, perché conosce le parole segrete capaci di muovere e mutare tutte le cose, il linguaggio ed i simboli con i quali può attrarre gli spiriti astrali e "vincolare" anche le più alte ed occulte potenze.

5. La magia e la filosofia: Ficino, Pico e la cabbala

S'è già accennato alla circolazione di *Picatrix* negli ambienti intellettuali più sensibili al grande ritorno dei testi platonici e neoplatonici, che fu certo uno dei più importanti eventi culturali del Quattrocento umanistico. Occorre ora precisare che si trattava degli stessi ambienti nei quali erano già diffuse le dottrine che il dotto filosofo bizantino Giorgio Gemisto Pletone (1355 ca.-1442) aveva fatto conoscere ai suoi interlocutori italiani, durante il suo soggiorno fiorentino, al tempo del Concilio per l'unione (1438-39), anch'esse così ricche di suggestioni astrologiche e magiche, derivate da fonti neoplatoniche e dagli *Oracula chaldaica*.

Di questi particolari aspetti della cultura filosofica quattrocentesca e del loro significato si tratta però ampiamente in altri capitoli, ai quali si rinvia sia per quanto concerne il complesso e controverso rapporto di Marsilio Ficino con le dottrine astrologiche e magiche, sia per la concezione della magia formulata da Giovanni Pico nelle sue *Theses* giovanili. Non si potrà però tacere che la rinascita dell'ermetismo "teologico" contribuì a legittimare anche l'influenza dell'ermetismo astrologico e magico di cui *Picatrix* era l'esempio più cospicuo, e a stabilire un nesso ambiguo, ma inestricabile, tra il progetto della *renovatio* filosofica e religiosa e la "sapienza" occulta, iniziatica e teurgica dei *prisci theologi*, Zoroastro, Ermete Trismegisto e Orfeo.

La straordinaria fortuna della versione ficiniana degli *Hermetica* e delle altre testimonianze della *prisca theologia*, prima, ma anche dopo la loro demistificazione dovuta alla critica filologica di Isaac Casaubon (1614), ebbe, quindi, una parte notevole nella storia delle tradizioni magiche e occulte rinascimentali. Quei testi influirono su molti aspetti della cultura, dell'arte, della letteratura e della vita intellettuale e religiosa europea, tra la fine del Quattrocento e il maturo Seicento. La loro vasta diffusione favorì, infatti, la rinascita del mito classico dell'antichissima sapienza magica e religiosa egiziana, sostenne la credenza che i geroglifici fossero il linguaggio cui erano stati consegnati i suoi arcani "misteri", così come produsse interessanti tentativi di elaborare una nuova tradizione teologia fondata, appunto, sulla continuità della *pia philosophia*, prima e dopo l'avvento del cristianesimo. Ma, d'altro canto, contribuì anche al manifestarsi di alcune tra le più radicali forme di eterodossia, come l'antitrinitarismo, e persino all'annunzio "eversivo" della prossima fine del cristianesimo e del ritorno all'unica vera religione, quella che identificava la divinità con l'uno, eterno, infinito universo.

Non fu, però, minore l'incidenza delle opere stesse del Ficino, spesso lette e interpretate proprio in funzione dei loro atteggiamenti nei confronti della magia. Non a caso, i ficiniani *Libri de vita* (e in particolare il III libro, *De vita coelitus comparanda*, dove è più esplicito il richiamo ai procedimenti della magia astrale) furono, insieme alle *Theses* del Pico, tra gli scritti filosofici più letti nel corso del XVI secolo. Né l'interesse per le loro dottrine fu sminuito dal fatto che il canonico fiorentino – consapevole dell'evidente avvertimento lanciato dai teologi e dagli inquisitori romani, con la condanna del Pico – si fosse affrettato, nella sua *Apologia*, a ridurre il compito della "magia naturale" all'attrazione del "favore" delle forze celesti sugli uomini e sulle cose terrene.

Del resto, sin dal 1477, nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*, rimasta allora inedita, egli aveva pure decisamente contestato la validità dell'astrologia "giudiziaria" e delle sue previsioni, con argomenti che più tardi sarebbero stati in parte ripresi anche dal Pico, nelle *Disputationes in astrologiam divinatricem*. La sua principale, sincera e coerente preoccupazione era il rifiuto degli esiti deterministici e del latente ateismo di quelle dottrine che limitavano l'assoluta potenza divina e negavano il "libero arbitrio" umano. Ma queste confutazioni nette e decise, che riprendevano anche argomentazioni polemiche di Agostino e di Avicenna, se miravano ad assicurare la piena autonomia dell'anima umana immortale e di origine divina, non gli impedivano, però, di ricorrere, come medico del corpo e non solo dell'anima, all'uso delle immagini astrali, degli amuleti, delle "invocazioni" magiche e – come s'è detto – di spingersi ancora oltre nella valutazione dei loro poteri. Per il resto, il Ficino non pose mai in discussione la sua dottrina più neoplatonica che platonica del mondo "macrocosmo", dell'uomo "microcosmo", e del loro inscindibile "nesso" che implicava la sua accettazione dei principi essenziali delle dottrine astrologiche.

La sua filosofia poneva, infatti, al centro dell'ordine cosmico l'"anima", principio intermediario per eccellenza che, partecipando del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario, ed essendo operante in ogni grado della gerarchia celeste e nelle cose viventi del mondo sublunare, costituiva il nesso tra l'eterna unità e il fluire perenne del molteplice. Così, nella *Theologia platonica*, il Ficino delineò l'immagine di un universo pervaso da anime e spiriti tra loro corrispondenti, come *ligameta* di un sistema provvidenziale che, mediante l'*idolum* e la *natura*, realizzava la perfetta concordanza del mondo corporeo con quello delle anime, superiori alle dure leggi del "fato" e partecipi dell'ordine delle "intelligenze" cui spetta il governo delle sfere celesti e dei corpi astrali. Ma l'anima umana era, tuttavia, congiunta, durante la sua vita nel tempo, a un corpo, soggetto, invece, al "fato" e agli influssi cosmici che operano su tutte le cose corporee; e proprio da questa sua condizione poteva trarre il suo potere di curare, perfezionare il proprio corpo e servirsene come strumento per agire sulle nature inferiori e migliorarle.

Come ha scritto il Garin, l'astrologia e le operazioni mediche e magiche che vi erano connesse divennero, per il Ficino, «una proiezione istoriata del tutto, ove le figure fantastiche dell'immaginazione trascrivevano i moti della psiche, l'agitarsi degli affetti, i processi delle generazioni, le catene dei concetti». Sicché l'interpretazione del linguaggio e dei segni dei cieli e la loro imitazione per mezzo dei talismani e delle immagini astrologiche, che ne concentravano gli influssi e li ponevano al servizio della mente umana, furono considerati come preziosi strumenti per favorire la sua ascesa sino alla suprema meta della *deificatio*. L'uomo – che, per il Ficino, era il "Giano bifronte", partecipe dell'eternità e del tempo, destinato da Dio a salvaguardare e perfezionare l'armonia universale – doveva così liberare il sapere astrologico dagli errori dei *giudiciari*, ma usarlo per compiere la sua missione spirituale e cosmica e ascendere alla propria *deificatio*.

Il mito della *prisca theologia*, così congiunto all'eccezionale fortuna dell'insegnamento ficiniano, non fu la sola dottrina invocata per offrire un significato e valore religioso alla

nuova magia dotta. Alle testimonianze di quella vetusta *sapientia*, restituita agli uomini in un tempo segnato da grandi prodigi celesti e naturali, si aggiunse il crescente interesse per lo studio della tradizione biblica e profetica ebraica e, in particolare, la diffusione, anche negli ambienti intellettuali e religiosi cristiani, dell'esegesi cabbalistica dei libri sacri e delle dottrine magiche e teurgiche che ne erano scaturite. Gli studi di grandi specialisti – come Gershom Scholem e, per la "cabbala cristiana", François Secret – hanno ricostruito sia la storia di questa segreta corrente della mistica e della magia religiosa ebraica, dei libri ai quali fu affidata e della loro fortuna in Occidente, sia quella dei tentativi di cristianizzarla e di proporla come un efficace argomento apologetico per convincere i giudei alla conversione. Ma se alcuni seguaci cristiani della cabbala la ritennero una preziosa conferma della missione messianica del Cristo, altri la considerarono come una sacra chiave d'accesso ai più reconditi misteri racchiusi nella Parola divina e, quindi, un'esperienza iniziatica decisiva per l'acquisizione umana dei più alti poteri spirituali e per l'accesso al colloquio privilegiato con le menti angeliche e al dominio delle occulte potenze demoniache.

Fu questa la via scelta da Giovanni Pico per ricondurre la magia nell'ambito della tradizione religiosa biblica conciliata con il sapere sapienziale dei *prisci theologi*, ma anche per esaltare l'immagine dell'uomo, unica creatura del tutto libera, dominatrice di ogni "cosa inferiore" e designato da Dio a perfezionare l'opera della creazione. Servendosi dei più arditi procedimenti della cabbala "pratica", il giovane filosofo non dubitava di poter ottenere tutte le conoscenze necessarie per impadronirsi delle più occulte forze cosmiche e compiere operazioni teurgiche mai tentate. La sua "magia naturale", presentata come il culmine del sapere "fisico", si trasformava così nel sogno di un sapere totale che avrebbe posto fine anche ai lunghi conflitti tra filosofie, fedi e tradizioni religiose contrastanti, e iniziato il tempo pacifico della *concordia* universale.

Si vedrà più oltre quanto questo mito perdurasse nella cultura europea del Cinquecento e dei primi decenni del Seicento. Ma si può comprendere perché la pubblicazione delle *Theses* o *Conclusiones* suscitasse le decise reazioni della curia romana; e perché, quando nel 1487 Innocenzo VIII decise di sottoporle al giudizio di una commissione di teologi, proprio le tesi sulla magia e la cabbala fossero oggetto della loro attenzione e poi della condanna.

Certo, si trattò di una condanna che, almeno nelle sue prime intenzioni, non colpiva la persona del Pico e che, poi, dopo le note vicende del suo arresto in Francia e della prigionia nel castello di Vincennes, fu attenuata dallo stesso papa, sollecitato da Lorenzo de' Medici. Fu però anche un segno della ferma decisione con cui il magistero ecclesiastico intendeva porre limiti invalicabili alle operazioni evocative di qualsiasi "entità" spirituale o cosmica, e del suo sospetto verso le "superstizioni" giudaiche e la stessa magia naturale. Ma, come accade spesso in questi casi, il clamore sollevato dalla condanna del conte della Mirandola servì piuttosto ad accrescere che a diminuire l'interesse degli intellettuali per le antiche e le nuove tradizioni esoteriche. Ben presto si delineò la stretta connessione tra le diverse fonti greche, arabe, giudaiche e medievali del futuro "magismo" cinquecentesco, il cui punto d'incontro fu l'elaborazione di una sorta di "blocco" dottrinale che accoglieva tutte le suggestioni di cui si era nutrita la "magia dotta" ispirata dalla meditazione del Ficino e del Pico.

Messo in allarme dalla condanna delle *Theses*, il Ficino, nei suoi *Libri de vita* (1488), tentò subito di presentare la sua "magia naturale" sotto l'aspetto innocuo e benefico di una pratica che conferiva maggior forza alle cure medicinali, assicurava una vita sana e più prolungata, aiutava la mente umana nella sua ascesa verso la meta divina. Si tenne ben lontano da ogni riferimento alla cabbala e non eccedette neppure nei suoi richiami ai testi ermetici; ma non rinunziò, sia pure nella sua veste di "medico del corpo", a proporre taluni strumenti e operazioni tipiche della medicina astrologica, alcuni dei quali (come i talismani della Croce e della Vergine) potevano sembrare una pericolosa commistione di simboli pagani e cristiani. Sempre giocando sul doppio registro della sua vocazione filosofica e teologica e della sua formazione professionale di medico, mirò, insomma, a salvaguardare l'ambigua figura del mago benefico, il cui particolare rapporto con i segreti della natura era del tutto legittimo, anche quando si serviva di mezzi che risultavano più efficaci.

La magia coltivata dal canonico fiorentino aveva anche altri strumenti, connessi alla rivelazione sapienziale della *prisca theologia*, sempre evocata come restauratrice dell'originaria alleanza tra la *sapientia* e la *pietas*. I *carmina* orfici che soleva cantare sulla lira e sulla viola erano, infatti, musica e parole capaci di agire sulle occulte, armoniche corrispondenze celesti e sulle intelligenze e le forze dalle quali discende la perfezione dell'ordine mondano. Fornivano così la conferma che la sua dotta magia era del tutto estranea alla rozza empietà degli stregoni, sui quali si sarebbe presto abbattuta la dura repressione inquisitoriale; e che le sue pratiche operative non si avventuravano nell'oscuro mondo dei demoni, peraltro così spesso evocati dagli autori neoplatonici da lui prediletti e fatti conoscere a chiunque conoscesse il latino.

L'immagine del "mago" e "teologo" Ermete poteva, dunque, ancora mantenere, insieme alle sibille e ai profeti biblici, il luogo che nella cattedrale di Siena gli era stato attribuito tra i "vati" dell'avvento del Cristo. Perché la *pia philosophia* ficiniana stava ormai rivestendo di un'aura sacrale anche quelle forme di magia astrale che, dopo la pubblicazione dei *Libri de vita*, avevano fornito il pretesto per la denuncia alla sede papale del suo autore come sospetto d'illeciti sortilegi.

In quel frangente così pericoloso, il Ficino dovette veramente temere che si rinnovasse nei suoi riguardi la condanna già comminata due anni prima al Pico; e oltre a scrivere un'abile *Apologia*, invocò subito il soccorso dai suoi numerosi e più che autorevoli estimatori. Così, nel suo caso, ragioni di prestigio ed evidenti convenienze di carattere politico prevalsero sul proposito di eliminare un tentativo di profonda trasformazione dello stesso magistero teologico di cui non doveva sfuggire il potenziale significato eversivo. Lo stesso Papa Innocenzo VIII, officiato da Lorenzo de' Medici e da potenti uomini di Chiesa, lasciò cadere l'accusa e confermò la sua stima per l'anziano filosofo. E questo nonostante che la pubblicazione, nel 1487, da parte dei teologi tedeschi Heinrich Istitor (Kramer) e Jacob Sprenger, del *Malleus maleficarum* fosse stato il segnale dell'inizio di una repressione radicale, destinata a coinvolgere non solo le varie forme di stregoneria popolare, ma spesso anche le sospette pratiche dei "sapienti".

Che però le idee del Ficino sulla magia avessero l'indubbia capacità di attrarre gli uomini di cultura del suo tempo, lo dimostra la loro vasta influenza e rapida diffusione. Persino uno dei suoi seguaci, Giovanni Nesi (1456-1506), divenuto poi fervido savonaroliano, nel suo *Oraculum de novo saculo* (1497) continuò a esaltare il filosofo, celebrato, insieme al Pico e a fra Girolamo, tra i sapienti annunciatori della totale *renovatio* della cristianità, in un contesto ermetizzante e cabbalistico, ricco di singolari immagini simboliche. Un altro stretto amico del Ficino e del Pico, il medico del Magnifico, Perleone da Spoleto († 1492), studioso anch'egli della "teologia" ebraica e dell'ermetismo, ebbe pure un forte interesse anche per le tradizioni magiche e per il profetismo millenaristico. L'umanista Ludovico Lazzarelli, traduttore del trattato ermetico mancante nella versione ficiniana, fu autore di scritti (tra i quali il *Crater Hermetis*, dedicato al re di Napoli, Ferdinando II d'Aragona (1493-94) e l'*Epistola Enoch*) che, sotto l'evidente influenza del "divino Marsilio" e del cabbalismo del Pico, congiungevano temi profetici, astrologici, magici, alchimistici, cabbalistici ed ermetici, nella prospettiva apocalittica di un'imminente palingenesi. Era, infatti, sua convinzione che solo associando alla rivelazione cristiana la segreta teologia ebraica e la sapienza ermetica, gli uomini avrebbero potuto recuperare il potere che possedevano prima del peccato originale: la creazione di altre menti "angeliche" o "dei" che con loro cooperassero alla restituzione dell'unità e della pace nell'"unico ovile". Ma ancor più sintomatica fu la vicenda del suo diretto ispiratore, Giovanni Mercurio da Correggio († dopo il 1503) che, nel corso degli anni Ottanta, si presentò più volte, in veste di profeta ermetico, per annunziare il prossimo rinnovamento del mondo; e un tale annunzio propagò, con un fantasioso cerimoniale d'ispirazione magica, a Roma, a Firenze, in varie località dell'Italia settentrionale e, infine, nella corte francese di Luigi XII.

A diffondere, sia pure con oculata cautela, la rinascita dell'ermetismo nella cultura parigina provvide un filosofo e teologo, Jacques Lefèvre d'Étaples (1455-1536), che fu poi, insieme a Guillaume Briçonnet, il maggiore fautore dell'"evangelismo" del "Cenacolo di Lodève". Nel 1492 egli scrisse e dedicò all'umanista e futuro vescovo Germano de Ganay un trattatello sulla magia naturale di moderata ispirazione ficiniana. Lo stesso anno curò la stampa parigina dei *Libri de vita*; e, nel 1494, provvide a una nuova edizione dell'ormai celebre versione latina dei testi ermetici approntata dal Ficino sin dalla fine degli anni Sessanta. Né il fatto che non desse mai alle stampe il *De Magia* e che, più tardi, nel 1505, ripubblicando ancora i testi del Trismegisto (con l'aggiunta del trattato tradotto dal Lazzarelli e del *Crater Hermetis*) sottolineasse, nel suo commento, anche le evidenti e temibili tendenze magiche e addirittura idolatriche di quegli scritti, valse a frenare la rapida diffusione e accoglienza delle loro suggestioni esoteriche e magiche. Sin dalla fine del Quattrocento cominciava così a delinearsi un particolare aspetto della grande crisi religiosa e intellettuale dell'Occidente che, nel corso del nuovo secolo, avrebbe trovato ispiratori e seguaci sia nel mondo cattolico, sia in quello protestante, al di là della frattura irreversibile segnata dalla Riforma, e avrebbe lasciato una traccia profonda nella cultura delle origini dell'Europa moderna.

Cenni bibliografici

E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1976.

P. Zambelli (a c. di), *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Olschki, Firenze 1982.

B. Vickers (a c. di), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.

I. Merkel, A.G. Debws (a c. di), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Books, Washington-London-Toronto 1988.

P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia: filosofi, streghe e riti nel Rinascimento*, il Saggiatore, Milano 1991.

J.-C. Margolin, S. Matton (a c. di), *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Vrin, Paris 1993.

Per quanto concerne la posizione di Ficino e Pico rinvio anche ai capitoli 10 e 11 contenuti in questo volume.

8. Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa

di Cesare Vasoli

1. Tra filosofia e teologia: Paolo Veneto e Gaetano da Thiene

La storia della cultura teologica quattrocentesca è, per buona parte, storia della cultura scolastica europea, strettamente legata alle tradizioni proprie dei vari ordini e corpi religiosi e, in particolare, alla formazione di vere e proprie "ortodossie" dottrinali che a tali tradizioni danno un assetto sistematico definitivo. E s'è già visto – per citare alcuni casi esemplari – come proprio negli ambienti scolastici francesi, a opera di abili maestri, Pietro Tatareto e Guglielmo di Vorillon, Giovanni Capreolo e Nicola di Orbellis, la teologia scotista e quella tomista avessero trovato una loro stabile definizione in forme assai confacenti agli usi didattici e controversistici. Ma anche i maestri *nominales*, sui quali si tornerà più oltre e che saranno poi ancora discussi a proposito delle origini delle teologie della Riforma, elaborarono opere sistematiche che, in certi casi, come in quello del maestro di Tubinga Gabriel Biel, esercitarono una notevole influenza sul dibattito teologico tardo quattrocentesco. Merita però un particolare interesse l'attività teorica del d'Ailly, già ricordato per le sue forti propensioni nominaliste. Anche nelle sue opere teologiche, non solo affermò che la teologia doveva essere soltanto esplicazione e insegnamento di dottrine fondate esclusivamente sulla *fides*, ma rivelò il suo fondamentale scetticismo nei confronti di qualsiasi tentativo di ricorrere ad argomentazioni filosofiche nell'ambito di un discorso rivolto soprattutto all'illustrazione della parola divina.

Pure in Italia, la storia del pensiero e dell'insegnamento teologico non fu molto diversa; ma i suoi maestri dovettero confrontarsi con la crescente presenza dell'Umanesimo, con la sua particolare religiosità, spesso assai polemica nei confronti dei poteri e gerarchie ecclesiastiche, con le sue istanze filologiche e critiche e con la sua profonda diffidenza nei confronti del "gergo" scolastico, incomprensibile ai fedeli e fonte di dispute dialettiche inutili e pericolose. Non solo: gli umanisti, mentre formulavano severi giudizi sulla teologia *moderna*, e, in genere, rivelavano una scarsa frequentazione anche dei grandi "dottori" duecenteschi, furono, in vari casi, fautori di un polemico ritorno allo studio dei padri, testimoni del cristianesimo più antico e incorrotto, e, in particolare, per i padri greci, figli della stessa civiltà che consideravano "patria" della sapienza. Questo richiamo diretto alle dottrine patristiche fu, infatti, un evento tipico della cultura quattrocentesca, destinato a protrarsi anche nel Cinquecento, e a trovare nuovo nutrimento nelle grandi dispute controversistiche. Né v'è dubbio che simili interessi fossero rafforzati e resi estremamente at-

tuali dal Concilio di Ferrara-Firenze (1438-39) che riaprì il diretto dibattito tra i teologi latini e quelli bizantini intorno ad alcuni temi fondamentali della dogmatica (le dottrine trinitarie e cristologiche) e dell'ecclesiologia (il "primato" del vescovo romano e la natura e funzione dei concili).

D'altro canto, la cultura dei teologi dei grandi studi settentrionali fu spesso influenzata anche dagli insegnamenti filosofici che vi s'impartivano e dalle tradizioni esegetiche alle quali si richiamavano. Si è già ricordato per la sua grande "acutezza" di logico "moderno" l'eremitano Paolo Nicoletti; si dovrà adesso constatare che, in altri scritti filosofici, egli dovette affrontare temi che non erano davvero estranei anche al magistero teologale, come la delicatissima interpretazione della dottrina aristotelica dell'anima. Nel suo commento al *De anima*, mostrò chiaramente di ritenere, come "filosofo naturale", che l'interpretazione averroistica fosse la più fedele all'intenzione di Aristotele, anche se non mancò di dichiarare che, "secondo la fede", l'anima deve essere "plurificata" secondo la distinzione propria degli individui umani. Poi, nella *Summa naturalium*, mostrò, piuttosto, di aderire alla dottrina di Sigieri di Brabante, per concludere, tuttavia, che l'"intelletto possibile" è una "facoltà" dell'anima intellettiva, "forma informante" dell'uomo e come tale immortale, mentre l'"intelletto agente" è una "sostanza separata" identica a Dio. Cercò in tal modo di accentuare quei temi che potevano apparire maggiormente conciliabili con la dottrina teologica ortodossa, pur mantenendo ferma la distinzione tra la "filosofia naturale" e la "fede" che lo impegnava come religioso. Né fu molto diverso anche l'atteggiamento di Gaetano da Thiene che, pur accettando varie soluzioni tipicamente averroistiche nell'ambito dell'interpretazione della *Physica* aristotelica, si mostrò, però, molto cauto, soprattutto a proposito della dottrina dell'anima umana, della causalità, libertà e infinità divina, proponendo sottili distinzioni concettuali che permettessero di offrire una certa conferma razionale delle "verità" accettate "per fede".

2. Il teologo eremitano Agostino Favaroni e le sue dottrine trinitarie

Tra i teologi della prima metà del secolo, uno dei più originali fu l'eremitano Agostino Favaroni (1360-1443), baccelliere e maestro negli *studia* agostiniani di Bologna e Firenze e, in seguito, arcivescovo di Nazareth, di cui sono pervenuti un *Commentarius in Apochalypsim*, un commento alle *Sententiae*, varie "esposizioni" delle epistole paoline e commenti all'*Ethica* e alla *Metaphysica* di Aristotele. Tipico di questo maestro, che pure talvolta adotta procedimenti nominalistici, è il frequente ricorso ai padri greci e latini, ad Agostino e ai maestri del XII secolo contrapposti a quelli più recenti e contemporanei. Tali scelte e il fatto che citi spesso anche i classici latini hanno indotto a supporre una sua qualche simpatia umanistica, del resto comprensibile in un frate spesso presente nel convento fiorentino di Santo Spirito, familiare al Boccaccio e al Salutati e sede di Luigi Marsili. Ma il carattere dei suoi scritti è decisamente scolastico; e il loro aspetto più interessante è costituito dalle dottrine cristologiche ampiamente sviluppate nelle opere maggiori. Discutendo dell'unione nel Cristo della natura umana con il

Verbo divino, il Favaroni ritiene che, per evitare l'eresia nestoriana, si debbano riconoscere in lui due "nature" distinte, ma un unico "supposito" e una sola "persona" coincidente con il Verbo.

Nonostante le sue sottili argomentazioni, il Concilio di Basilea censurò, nel 1435, sette proposizioni del commento all'*Apocalisse*, considerate coincidenti con la dottrina di Hus, già condannata dal Concilio di Costanza. Ma il Favaroni non era mosso dai presupposti ecclesiologici del teologo ceco fermamente convinto che il Cristo fosse, secondo la sua "divinità", "capo esteriore", e, secondo la sua "umanità", "capo interiore" della Chiesa, escludendo così che il papa potesse essere un vero *caput ecclesiae*. Il suo interesse era del tutto teorico, fondato sulla convinzione che come, nella Trinità, il "generante" e il "generato" non sono certo due "dei", proprio per l'identità della loro "natura", così pure, nell'incarnazione, il Verbo è il Cristo, ma lo è pure la sua "natura umana". Sicché non sono "due Cristi", ma uno solo, nell'identità della stessa "persona" divina e umana. È chiaro che l'agostiniano non intendeva, con questo, sostenere che la "natura umana", considerata nel suo concetto specifico, fosse "Dio" e che, pertanto, le convenissero gli attributi della "divinità"; e, infatti, sottolineava che tale natura, anche dopo l'unione ipostatica, restava temporale, finita e "passibile", insomma, "creatura" e non "creatore". Nondimeno, questa e altre sue dottrine cristologiche dovettero sembrare sospette proprio per la loro insistenza sull'"umanizzazione" del Cristo. Né dovette suonare gradito il suo rimprovero ai teologi contemporanei considerati troppo proclivi a limitare l'infinita potenza dell'intelletto e della volontà divina che, nel Cristo, si manifestava nella sua illimitata maestà.

Chiamato a giustificarsi dinanzi al Concilio, il Favaroni si rifiutò di comparire e ricorse direttamente al papa, senza però ottenere che venisse cassata la condanna conciliare. Segnò però nettamente la sua assoluta lontananza dalle tesi hussite nel trattato *De principatu Papae*, assai vicino ai testi di Egidio Romano, Agostino Trionfo e Jacopo da Viterbo, nel sostenere la sottomissione al papa di ogni altro potere. E si comprende perché svolgesse una minuziosa confutazione della *Monarchia* dantesca e della sua distinzione tra i "due fini" e i "due poteri" ai quali è affidata la guida del genere umano.

3. I maggiori teologi tomisti italiani fra Trecento e Quattrocento: Giovanni Dominici, Antonino Pierozzi e Antonio de Carlenis

Nonostante l'originalità di questo maestro, gli eremitani di sant'Agostino non ebbero, prima di Egidio da Viterbo, altre personalità di notevole rilievo che si segnalassero al di là della comune pratica della predicazione e dell'insegnamento nei loro studi. Sicché i maggiori teologi quattrocenteschi operanti in Italia, in diretto confronto con la cultura umanistica, appartennero agli altri due maggiori ordini mendicanti, i domenicani e i francescani, legati rispettivamente alla tradizione tomista o scotista. Tra costoro si dovrà subito ricordare il cardinale domenicano Giovanni Dominici (1327-1419) già prima citato a proposito della sua disputa con il Salutati. Religioso prevalentemente impegnato

nella predicazione, in alti uffici ecclesiastici e nella meditazione spirituale, egli fu però (come mostrano le sue opere *Libro d'amor di carità*, *Trattato delle dieci quistioni*, *Regola del governo di cura familiare*, *Lettere spirituali*, *Tractatus de proprio*) un teologo di vasti interessi intellettuali, la cui cultura si fondava non solo sulla sicura conoscenza di Tommaso d'Aquino, bensì pure sulla lettura di Agostino, di Bernardo di Clairvaux, di Bonaventura, dei vittorini, oltre che sulla sua grande familiarità con la *Bibbia*. Ma la sua principale preoccupazione fu la costante esaltazione della *charitas*, considerata il vero centro della vita spirituale cristiana e, addirittura, il fondamento dell'ordine divino del mondo. Ciò lo induceva ad attribuire alla volontà umana da essa ispirata poteri e compiti assai più estesi di quelli concessi dalla stessa teologia tomista, sino ad affermare che la stessa unione del corpo con l'anima non potrebbe avvenire senza l'intervento della *charitas*, che domina in ogni aspetto della realtà, così come penetra di sé qualsiasi atto o meditazione umana. Certamente anche il Dominici ritiene che la "carità" sia – come vuole Tommaso – una facoltà della mente umana, però insiste nel dichiarare che Dio stesso «accende» e «riscalda» questa mente, senza l'intermediario di alcuna cosa creata, in modo da mutarla profondamente e muoverla verso il suo ultimo fine, l'unione con Dio stesso. Non sarebbe mai possibile raggiungere questo fine, se non si accettasse nel modo più assoluto la sua volontà, lottando contro la nostra e accettando ogni male e ogni bene, senza chiedere altro che quell'unione suprema, sempre imperfetta in questa vita, ma raggiungibile nell'altra, oltre la morte.

Il Dominici ebbe la ventura di essere il primo maestro di uno dei maggiori teologi domenicani del secolo, il futuro arcivescovo di Firenze, Antonino Pierozzi (1389-1459). La sua opera fondamentale fu la *Summa theologica* o *Summa moralis*, composta tra il 1440 e il 1459, e dedicata a svolgere i massimi temi della teologia morale, con il continuo richiamo ai padri, agli autori medievali e, in particolare, a quelli dominanti nella tradizione domenicana (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Vincenzo di Beauvais, Pietro di Palude) e francescana, ma con il proposito di elaborare una vera e propria "antropologia" etica, illuminatrice del retto "comportamento" cristiano. La prima parte è così dedicata a un'ampia analisi del concetto di «legge», considerato in sé e nelle sue diverse forme specifiche, nonché nella "casistica" che ne deriva. Più importante è, però, la seconda, il cui argomento è costituito non solo dai peccati capitali, ma pure dai «voti» e dalle «restituzioni». Ciò permette al Pierozzi di delineare un quadro assai complesso degli atteggiamenti etici ed economici più comuni che riflettono i comportamenti tipici di una società caratterizzata da un notevole sviluppo delle attività finanziarie e mercantili.

Naturalmente il teologo non elabora affatto una dottrina dell'"etica economica"; né suona originale la sua affermazione che la ricchezza, il commercio e le varie iniziative finanziarie e produttive debbono essere sempre poste al servizio degli uomini e delle loro finalità etiche e sovrannaturali. Accettando la corrente dottrina aristotelica e tomistica anche Antonino nega, in linea generale, che il denaro possa essere di per sé "fruttifero" e che sia lecito trarre un lucro dal suo traffico. Ciò non gli impedisce, tuttavia, di esaminare, con molta attenzione le singole pratiche economiche e, in particolare, quelle che

possono suscitare il sospetto di "usura": le vendite a termine, le vendite di *census*, i tassi d'interesse dei monti di pietà e di quelli degli stati, i contratti di "soccida", i depositi bancari e i vari tipi di "cambio". Questa analisi rivela la sua comprensione di una nuova realtà economica che lo induce a riconoscere al mercante e al "banchiere" il diritto di trarre dei profitti moderati dall'impiego dei propri capitali. Senza dubbio, si tratta di concessioni fatte con molte riserve, distinguendo caso per caso e tenendo presente sempre il "rischio" corso dai singoli operatori, mentre sono severamente condannati il "cambio secco", considerato un mutuo usurario, e l'interesse maturato su un deposito bancario. Ma, anche in questo caso, il Pierozzi riconosce al prestatore la facoltà di ottenere una parte del guadagno che si sarebbe procurato investendo lo stesso denaro in operazioni commerciali.

La *Summa* che ebbe una larga diffusione, testimoniata dalle varie edizioni a stampa che si susseguirono tra il 1477 e il 1515, è ricca anche di altre pagine notevoli, come quelle dedicate alla lotta contro i turchi, alla supremazia del papa nei confronti dei concili, al moto dei Bianchi e alla considerazione del "castigo divino" che può sempre abbattersi sull'umanità e la cristianità peccanti. Sono temi che riemergono anche nel suo *Chronicon*, una sorta di storia universale, dalla creazione all'epoca contemporanea, fortemente influenzata da un evidente impianto teologico e dal tipico uso predicatorio degli *exempla*.

Tra i teologi domenicani italiani contemporanei di Antonino merita poi una particolare menzione Antonio de Carlenis (1386-1449), professore allo Studio domenicano di Bologna e più tardi forse presente anche al Concilio di Ferrara-Firenze, come indurrebbe a pensare una sua *Quaestio* sul problema del *Filioque*, intesa a difendere la dottrina dei teologi "latini". Le sue *Quaestiones* ancora inedite sulle *Sentenze*, sulla *Metaphysica* e i *Libri analytici* presentano un discreto interesse, perché sebbene siano sempre ispirate alle dottrine tomistiche, mostrano pure una notevole conoscenza delle idee di Giovanni Duns Scoto e dei suoi seguaci e anche dei *moderni*, discusse con notevole competenza e con la propensione a ridurre molte divergenze teologiche alla diversità dei linguaggi dei singoli autori, piuttosto che a un effettivo contrasto dottrinale. Questo atteggiamento è condiviso anche da un maestro domenicano, appartenente a un'altra generazione, Giovanni Gatto (1420-1484) che svolse la sua attività tra Bologna, Firenze, Ferrara e Roma, dove fu particolarmente legato al cardinale Bessarione e ai dotti umanisti della sua "accademia". Né è da escludere che egli potesse influire nell'accorta utilizzazione dei testi tomisti e scotisti nell'*In calumniatorem Platonis* del sapiente bizantino, dove le dottrine e i testi di Tommaso e, in particolare, del francescano inglese furono addotte per dimostrare che Aristotele non ammette l'onnipotenza divina, nega ogni contingenza, postula l'eternità del mondo e propone una concezione dell'anima inconciliabile con quella cristiana.

4. I tomisti "rigorosi": Pietro da Bergamo, Paolo Barbo da Soncino e Domenico di Fiandra

Contro queste tendenze piuttosto "concordistiche" reagirono altri teologi dello stesso ordine, più strettamente fedeli al tomismo. Tra costoro andrà ricordato Pietro da Bergamo († 1482), l'autore della *Tabula aurea* (edita nel 1475), una "sinossi" che, secondo un procedimento assai usato anche da altri scolastici quattrocenteschi, permetteva di disporre sistematicamente concetti e *loci* fondamentali delle opere dell'aquinate, per facilitarne il ricordo da parte dei maestri, dei confessori e dei predicatori. Ma Pietro volle pure, nella seconda parte della *Tabula*, dimostrare la profonda "concordanza" di tutti gli aspetti e momenti della riflessione tomista, mirando chiaramente all'elaborazione di un suo "sistema", capace di fornire una risposta definitiva a tutti i problemi metafisici e teologici fondamentali. Sulla stessa linea operò anche Paolo Barbo da Soncino († 1494), autore assai prolifico di vari commenti alla logica di Aristotele, ma particolarmente noto per il suo *Divinorum Epitoma quaestionum in* IV *libros Sententiarum a principe Thomistarum Ioanne Capreolo Tolosano disputatarum*, un'opera che rivela la profonda influenza, anche in Italia, del maestro francese già ricordato. Comunque, il Barbo mostrò notevoli capacità espositive e un pieno possesso dei testi e delle dottrine filosofiche e teologiche tomiste da lui considerate, oltre a tutto, la più "fedele" interpretazione del pensiero aristotelico. E fu pure autore di una discreta edizione degli *Opuscula* tomistici apparsa nel 1488.

La personalità di maggior rilievo del tomismo quattrocentesco operante in Italia fu, però, un domenicano di origine straniera, Domenico di Fiandra (1425-1479), già studente a Parigi, sotto la guida di un maestro, Giovanni Versor, che non celava le sue simpatie "albertiste". Non sappiamo con esattezza quando Domenico entrò nel suo ordine e passò in Italia, anche se è certo che nel 1461 era presente a Bologna, nel convento di San Domenico, sede di uno dei maggiori studi domenicani. La composizione della sua *Summa divinae philosophiae* e forse anche delle *Quaestiones sex principiorum*, del commento alla *Physica* e del *Tractatus de modibus* dovrebbe cadere tra il 1462 e il 1470, prima, in ogni caso, del 1471-72, quando fu chiamato da Lorenzo de' Medici a insegnare teologia allo Studio fiorentino. E certo, il Magnifico doveva nutrire per lui una particolare stima, perché si assunse anche le spese per far confezionare un ricco manoscritto dei primi sei libri della *Summa*. Domenico fu poi professore di filosofia e di logica a Pisa e a Bologna; ma nel 1476 divenne "reggente" dello Studio domenicano fiorentino, incarico che conservò sino alla morte. Anche nel corso di questi anni, elaborò vari testi di logica, metafisica, "fisica" ed etica, tra i quali ci sono giunti le *Quaestiones* sugli *Analytici posteriores*, l'*Expositio super fallacias*, il *Tractatus brevis de suppositionibus*, le *Quaestiones* sul *De anima* e un amplissimo commento alla *Metaphysica*, stampato a Venezia nel 1499.

La *Summa* del domenicano è un'opera di rigorosa osservanza tomistica, concepita a uso dei suoi confratelli teologi, per i quali la conoscenza delle dottrine metafisiche aristoteliche aveva – come ben si comprende – un'importanza essenziale. Ha un impianto didattico assai funzionale, impostato sulla presentazione, per ogni "quistione", di solu-

zioni chiare, emerse anche dalla serrata discussione delle opinioni estranee o avverse alla filosofia dell'aquinate. Questo procedimento è inteso principalmente non solo a confutare le esegesi alessandrinista e averroista, ma anche i maestri "buridanisti", i *grammaticolli* e i *novelli syllogizantes*, ossia i *moderni*, oggetto di severi giudizi. Non è però meno critico nei confronti degli scotisti, in particolare Antonio Andreae, Francesco di Meyronnes e Giovanni Marbres, e anche di quei tomisti, come il de Carlenis, troppo proclivi ad accettare suggestioni "estranee". Non per questo Domenico può essere considerato un seguace pedissequo di Tommaso, ignaro dei problemi che sorgono dal tentativo di "armonizzare" il suo pensiero, eliminando i possibili contrasti interni e l'evidente divergenza tra alcuni testi. D'altro canto, sia nella *Summa*, sia in altre opere, non sono rari i richiami ad Alberto Magno, per le cui dottrine sembra nutrire un particolare interesse. Anche quando affronta il tema essenziale dell'*analogia entis*, non manca di chiedersi se il contrasto tra i tomisti e gli scotisti, su questo punto così delicato, non riguardi piuttosto le parole (*voces*) che le cose. Piuttosto – come ha notato il Meersseman – anche Domenico è, soprattutto, uno dei "codificatori" di quella "sintesi tomista", nella quale furono impegnati vari scolastici italiani, e che spesso, per ragioni didattiche e pragmatiche, si sostituì alla lettura diretta dei testi dell'aquinate.

5. Le dispute teologiche tra maestri tomisti e scotisti. La tradizione scotista nell'opera di Francesco della Rovere (papa Sisto IV) e di Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić) e Antonio Trombetta

I rapporti tra i maestri tomisti e scotisti, sempre non facili, furono complicati da dispute particolarmente aspre, come quella relativa all'immacolata concezione di Maria che portò a un diretto scontro tra il futuro generale domenicano, Vincenzo Bandello (1435-1506), e il francescano Leonardo di Nogarola, acceso sostenitore di quella dottrina. Nella disputa intervenne, con la sua suprema autorità, lo stesso papa Sisto IV che, nel 1482-83, condannò chi considerava un peccato la celebrazione dell'uffizio dell'Immacolata. Ma i contrasti tra le due dottrine emersero anche in altre occasioni, come, per citare una delle più clamorose, la discussione sull'unione con la persona del Verbo incarnato del sangue sparso dal Cristo durante la sua passione e sul culto da tributare alle relative reliquie, assai ambite da principi e sovrani. Senza entrare nei particolari, basterà dire che, mentre i tomisti ritenevano che il sangue fosse stato riassunto dal Cristo nella sua "ascensione", e mantenesse la sua unità con il Verbo, gli scotisti obiettavano che quel sangue non era più *sub forma corporeitatis* e non aveva, quindi, più rapporto anche con la *deitas*. Comunque tali opposte dottrine, che riflettevano la diversità delle rispettive teorie filosofiche, avevano causato, già nel 1462, un grave conflitto tra il celebre predicatore francescano Giacomo della Marca e il domenicano Giacomo da Brescia, inquisitore di Lombardia. Lo stesso papa Pio II era dovuto intervenire, vietando ogni discussione pubblica sull'argomento. Ma le polemiche continuarono a lungo, e, nel 1492, provocarono anche l'intervento di un dotto carmelitano umanista, Battista Spagnoli (1447-

1516) che, nel suo *Opus aureum*, scritto per difendere il confratello Pietro Nebulario, contestò la pretesa superiorità della dottrina tomista e la sua identificazione con la "verità ortodossa", per affermare che tutti i dottori considerati "sani" dalla Chiesa sono degni di lode ed è lecito accettarne le diverse opinioni.

L'esistenza di divergenze così accese tra i teologi dei due maggiori ordini mendicanti mostra che anche lo scotismo aveva in Italia un notevole seguito, favorito pure dal pontificato di un teologo francescano, Francesco della Rovere (Sisto IV, 1414-1484). Il maggior centro scotista fu lo Studio francescano del santo, presso la basilica e il convento antoniano di Padova, dove si formarono pure quei maestri che, poi, nell'università di quella città, fronteggiarono dalla cattedra *in via Scoti* gli avversari domenicani professanti su quella *in via Thomae*.

Tra costoro uno dei più studiati è stato, naturalmente, proprio il della Rovere, a lungo insegnante a Padova e nei principali studi francescani italiani, e poi alla Sapienza di Roma prima di ascendere al cardinalato e al soglio pontificio. Legato da rapporti di amicizia particolarmente stretti con il Bessarione e gli umanisti "latini" e greci del suo seguito, ebbe anch'egli, probabilmente, una qualche parte nell'utilizzazione dei testi scotistici da parte del cardinale bizantino. Fu, infatti, soprattutto un buon conoscitore dello Scoto e dei maggiori maestri scotisti, ma anche delle opere di Paolo Veneto, del Thiene, di Biagio Pelacani e, in genere, dei *moderni*, come mostrano alcuni scritti stesi in occasione delle controversie già ricordate. Tra questi ricorderò, appunto, il *De sanguine Christi*, composto nel 1462, con l'intenzione di difendere le tesi scotiste, ma anche di elaborare un compromesso che permettesse alla Chiesa di accettare il culto di reliquie appartenenti, oltre tutto, ad alcuni tra i potenti del tempo. Ancor più interessante è, però, il *De potentia Dei*, scritto dopo il 1467, dove affermò che la volontà di Dio, sovrano assoluto dell'universo, e come tale superiore a ogni norma, è l'unico fondamento di ogni legge naturale o etica; e che, pertanto, egli può mutarla, sospenderla o abrogarla, con una sua decisione del tutto libera. Il della Rovere ne deduceva come conclusione che qualsiasi legge è ingiusta solo quando non è grata a Dio, non è accettata da lui e non è istituita dalla sua "potenza". Il che significa che Dio, causa prima e libera della "grazia", può attribuire la salvezza anche a chi non possieda l'"abito della grazia", considerato soltanto una causa secondaria e occasionale. Questa conclusione precisa chiaramente l'atteggiamento teologico del della Rovere che da essa traeva, nella pratica, l'ulteriore conclusione che anche il papa, vicario di Dio in terra, godeva di un potere superiore a tutti gli altri ed era al disopra di ogni legge umana, comprese quelle stabilite nei canoni.

Parlerò più oltre del suo intervento in un'altra celebre disputa teologica quattrocentesca, quella concernente i "futuri contingenti". Ma occorrerà adesso almeno ricordare alcuni altri maestri scotisti che ebbero una loro parte pure in eventi assai importanti della storia religiosa italiana tra il tardo Quattrocento e il primo Cinquecento. Tra essi il più noto è forse il francescano bosniaco Juraj Dragišić (1450 ca.-1520) meglio noto col nome di Giorgio Benigno Salviati, assunto durante il non breve soggiorno fiorentino. Anch'egli fu studente a Padova e forse a Parigi e Oxford; poi, intorno al 1470-71, ebbe rapporti con l'ambiente del Bessarione che avrebbe difeso contro le *Adnotationes* del Tra-

pezunzio, prima d'intervenire, per richiesta di quel cardinale, nella disputa sui futuri contingenti, con il trattato *De libertate et immutabilitate Dei*, assai prossimo alle conclusioni del della Rovere. Più tardi, passato alla corte urbinate, scrisse un *De animae regni principe*, per affermare il primato scotista della volontà che conduce anche alla suprema beatitudine contemplativa. Ma il momento più intenso della sua attività di teologo coincise con la sua nomina a "reggente" dello Studio francescano fiorentino di Santa Croce e, quindi, anche a professore di teologia nello Studio fiorentino e pisano (1486-1494). Divenuto un familiare di Lorenzo de' Medici, che lo tenne in notevole conto come suo consigliere teologico, entrò in relazione con il Ficino, il Pico, Giovanni Nesi e altri intellettuali "laurenziani". Nel 1489 sostenne, alla presenza di Lorenzo, del Ficino, del Pico, una disputa con il domenicano ungherese Niccolò (Giovanni) de Mirabilibus, sostenendo la tesi che, se Adamo non avesse peccato, gli uomini non avrebbero potuto godere della grazia divina e che, pertanto, fosse lecito sostenere che Dio stesso fosse, in certo modo, causa di quel peccato. Ribadì quell'opinione anche in un commento a un sonetto teologico di Lorenzo (*In opus septem quaestionem*), ove, mentre riaffermava l'assoluta sovranità del volere divino, trattò i problemi fondamentali inerenti al concetto della grazia divina. E s'ispirò sempre alle dottrine scotiste, e all'interpretazione che ne aveva dato il della Rovere, di cui condivise anche l'invito alla concordia tra tutte le dottrine "vere" e "cattoliche".

Più tardi, esiliato da Firenze, nel 1494, dopo la fine del regime mediceo, si rifugiò a Ragusa (Dubrovnik), ove difese il Savonarola, scrivendo le *Propheticae solutiones*. Ma, nell'esilio, completò pure una grossa opera, il *De natura angelica*, stampata a Firenze nel 1499, ossia una vasta *summa de angelis*, nella quale riprese, però, i temi che gli erano più congeniali: provvidenza e prescienza divina, conoscenza profetica e ispirazione angelica. Negli anni seguenti, passato a Roma, il Salviati fu coinvolto nella rielaborazione e diffusione dell'*Apochalypsis nova*, una profezia di cui si parlerà più oltre; e a essa s'ispirò anche negli scritti più tardi (*Apologeticon seu defensorium*; *Vexillum christianae victoriae*, *Virginis Matris theoremata*) che espressero i suoi interessi escatologici e profetici, nutriti anche dalla costante lettura degli *apochripha*. Divenuto arcivescovo di Nazareth, fu uno dei difensori di Reuchlin cui dedicò una *Defensio*, oltre alla prefazione all'*Opus de arcanis catholicae veritatis* del francescano Pietro Galatino, che era, in sostanza, un'altra difesa dell'umanista tedesco.

Un altro scotista di maggior rilievo fu Antonio Trombetta (1436-1517), anch'egli studente a Padova, e poi maestro nello Studio del Santo e nella cattedra *in via Scoti* dell'università. Considerato uno dei maggiori conoscitori della metafisica e della teologia scotista, pubblicò, a Venezia, nel 1490, un commento al *De caelo et mundo*, nel 1493, l'*Opus doctrinae scotisticae Patavii in thomistas discussum* e, nel 1497, il *De animarum humanarum plurificatione*, uno scritto di polemica antiaverroistica, in sostegno dei divieti imposti dal vescovo Barozzi ai maestri che sostenevano esplicitamente l'esegesi averroistica o sigeriana del *De anima*. Nel 1511 fu creato vescovo di Urbino e in tale qualità partecipò al quinto Concilio lateranense, e fece parte della commissione che elaborò il decreto di condanna di tutte le dottrine che sostenevano l'unità o la mortalità dell'ani-

ma e considerò eretici anche coloro che ne ponevano in dubbio l'immortalità, sia pure soltanto nei limiti della normale *lectio* dei testi aristotelici di "filosofia naturale". Infine, un altro maestro francescano, Francesco Licheto († 1520), scrisse un commentario al commento dello Scoto alle *Sentenze* e alle sue *Quaestiones quodlibetales* di largo uso scolastico, e fu, come il Trombetta, particolarmente impegnato nella disputa sull'immortalità dell'anima, in diretta polemica con Agostino Nifo (*Theoremata disputata contra Augustinum Suessanum*).

6. La disputa sui "futuri contingenti"

Come altri centri dell'insegnamento teologico europeo, anche la Scolastica italiana fu coinvolta nella disputa forse più importante del secolo: quella intorno ai "futuri contingenti", iniziata nel 1465, nell'università di Lovanio. Ne fu primo protagonista un baccelliere, Pietro van den Beken o Pietro de Rivo (1420) che, in una *quaestio,* discusse sul rapporto tra la prescienza divina e la contingenza degli eventi futuri, chiedendosi se fosse possibile credere alle previsioni profetiche sui "futuri contingenti", senza esser costretti ad ammettere che dovessero accadere necessariamente, vincolando così la stessa volontà di Dio. Richiamandosi a un passo aristotelico del *De interpretatione*, egli sostenne che le "proposizioni" relative ai "futuri contingenti" non possono essere, di per sé, né vere né false, perché se lo fossero prima che questi si realizzino, gli eventi stessi sarebbero necessari. Ma tale considerazione non impediva che le proposizioni fossero vere, in virtù di una *notitia divina*, alla quale, però, si doveva credere solo per fede. Sicché le affermazioni profetiche non potevano esser ritenute "vere" (ossia dotate di una "verità propria e inerente"), nel senso specifico della logica aristotelica, ma dovevano essere accettate come tali, in virtù della "verità creata" di cui esse godono nell'anima del credente.

È chiaro che simili affermazioni (non estranee alle discussioni provocate dalla *dialectica modernorum*) comportavano evidenti conseguenze di carattere teologico, proprio perché suscitavano possibili perplessità sulla "verità effettuale" delle profezie bibliche e della stessa prescienza divina. Sicché un maestro di teologia, Enrico van Zoemeren (professore a Lovanio dal 1437 al 1472), aprì subito una disputa con il de Rivo, presto complicata da oscuri contrasti universitari, denunce a Roma, appelli all'intervento del duca di Borgogna e richiesta dei pareri autorevoli delle facoltà teologiche di Colonia e di Parigi. Da parte sua, la facoltà di Lovanio decise, nel 1470, che il de Rivo non era colpevole di alcuna affermazione ereticale, perché si era limitato a esporre una quistione pertinente alla logica. Né fu diverso il giudizio espresso dai teologi di Colonia. Lo stesso Pietro, chiamato a Roma per discolparsi, consultò i teologi parigini che, in buon numero, dichiararono di ritenere perfettamente "conciliabili" la dottrina aristotelica sui "futuri contingenti" e la rivelazione profetica scritturale. Quando, però, la facoltà di Lovanio consultò in via ufficiale la Sorbona, si manifestò subito il deciso contrasto tra i maestri *realistae* e i *nominales*, i primi favorevoli al de Rivo e gli altri contrari, sicché non fu pos-

sibile giungere a un parere definitivo. Frattanto, a Roma, sia il Bessarione, sia il della Rovere stavano interessandosi a questa questione particolarmente scabrosa. In particolare, il teologo scotista riconobbe valide le accuse del van Zoemeren, anche se formulò forti rilievi pure sul suo conto, perché, nel corso della disputa, aveva affermato l'assoluta superiorità della Scrittura nei confronti dell'autorità del papa e della Chiesa. Comunque, dopo la sua ascesa al papato, fu formata una speciale commissione che obbligò il de Rivo a ritrattarsi (1473). Ma la disputa ebbe poi notevoli conseguenze nella Sorbona: i *realistae* invocarono l'intervento di Luigi XI che, per le ragioni già ricordate, vedeva di malocchio il predominio dei *nominales*, decisi fautori delle dottrine conciliariste. Sostenne, perciò, i *realistae*, e con l'editto di Soissons (1474) vietò l'insegnamento delle dottrine nominaliste. Ma si è già detto che l'editto ebbe scarso effetto e che, nel 1481, il re restituì ai maestri della Sorbona il diritto di professare la *via moderna*.

7. Alle origini della crisi e del dissenso religioso quattrocentesco. Giovanni Hus e la ribellione boema

Anche questo evento, come altri simili, se pone in evidenza lo stretto rapporto tra le contese teologiche e gli interessi di potenti istituzioni e autorità ecclesiastiche e politiche, è però pure la testimonianza di uno stato d'inquietudine crescente sulle più delicate questioni magisteriali, certo non estraneo alla lenta maturazione di una profonda crisi religiosa. Sicché restano difficilmente comprensibili certi aspetti della cultura filosofica e teologica quattrocentesca, se non si tiene nel dovuto conto la continua presenza di forti manifestazioni di dissenso che esprimono nuove aspirazioni religiose, ma sono spesso anche la conseguenza di conflitti politici e sociali, gravi difficoltà economiche e contrasti insanabili tra i poteri politici e quelli religiosi.

Si dovrà perciò ricordare subito che il XV secolo si trovò ad affrontare la prima grande ribellione religiosa ereditata dal tardo Trecento, quella hussita e taborita che, per diversi anni, s'impose in una vasta parte dell'Europa centro-orientale. Certo, le dottrine di Giovanni Hus (1369-1415) avevano tratto ispirazione da quelle di Giovanni Wyclif, il riformatore inglese che aveva fortemente influenzato il moto dei *Lollards* e la loro convinzione di appartenere a una comunità di soli eletti, estranea al sacerdozio gerarchico, assai critica nei confronti della tradizione sacramentaria e del culto dei santi, e del tutto convinta dell'assoluta superiorità della Scrittura nei confronti di ogni altro insegnamento magisteriale o autorità ecclesiale. Anche lo Hus condannava, infatti, non solo il traffico delle indulgenze e dei poteri e prebende ecclesiastiche, ma riconosceva soltanto la Chiesa costituita dal corpo mistico dei fedeli eletti e fondata sulla pura fede, nonché il diritto di ribellione contro la gerarchia corrotta e peccante. La sua predicazione si rivolgeva a una società come quella boema, dove la Chiesa romana era considerata avida e oppressiva e una popolazione in maggioranza di lingua slava era dominata da un'aristocrazia feudale e da un patriziato cittadino di origine germanica. Il contrasto religioso tra i seguaci di Hus e i cattolici ortodossi cominciava già a degenerare in una guerra che gli eserciti imperiali non riuscivano a controllare. Poi il processo dello Hus e di Girolamo da Praga e la condanna al rogo comminata loro, nel 1415, dal Concilio di Costanza, dinanzi al quale si erano presentati muniti di salvacondotto e garanzie imperiali, segnò l'inizio dell'aperta rivolta, manifestata con la celebrazione dell'eucarestia nelle due "forme" del pane e del vino, riservate dal Concilio ai soli sacerdoti.

Il conflitto assunse subito forme assai più estese e violente, con la distruzione di vari conventi, l'abolizione del culto mariano, la negazione del purgatorio, il rifiuto di qualsiasi solennità nella celebrazione della messa e il divieto delle immagini nelle chiese. Poi, nel 1419, Giovanni di Zeliv s'impadronì del municipio di Praga, mentre nello stesso tempo, a Tabor, si manifestava un movimento ancor più radicale che proclamava il vicino avvento del regno di Dio, il ritorno del Cristo, la sconfitta definitiva dell'Anticristo di Roma, e la fine del mondo ormai prossima. La crociata contro gli hussiti di Praga e i taboriti fu solennemente proclamata da papa Martino V e dall'imperatore Sigismondo nel marzo del 1420. Ma incontrò subito la resistenza armata della piccola nobiltà, dei contadini, e anche dei borghesi cittadini e dei ceti intellettuali, divisi, tuttavia, da profonde divergenze a proposito dell'ispirazione millenaristica e del "taborismo" che mirava ad attuare riforme sociali sempre più radicali. A Tabor era stata, infatti, istituita, sotto la guida di Martin Hùska, una comunità di "uguali" che abolì la proprietà privata, rifiutò ogni distinzione tra preti e laici, soppresse i sacramenti e ridusse l'eucarestia a una pura cerimonia simbolica. Non solo: gli "uguali" rifiutavano pure di pagare qualsiasi imposta ecclesiastica o civile, così come respingevano l'esecuzione delle *corvées* stabilite da qualsiasi autorità.

La guerra tra i "crociati" e i ribelli fu lunga e spietata, segnata dapprima dalle ripetute vittorie dei taboriti che giunsero a invadere i territori di confine dell'Austria, della Sassonia e della Turingia, imponendo dovunque la nuova fede e sopprimendo ogni forma dell'odiato dominio degli uomini di Chiesa "romani". Nel 1433, le tendenze più moderate degli hussiti dei maggiori centri cittadini, sofferenti per le conseguenze della lunga guerra, finirono però per prevalere; e al Concilio di Basilea e, poi, a Praga cominciarono le difficili trattative per la pacificazione. I seguaci dei movimenti più radicali furono unanimi nel respingerle. Tuttavia, dopo la battaglia di Lipany, la sconfitta dell'esercito taborita e la sua distruzione da parte dei moderati, i *Compactata* di Jihlava (1436) stabilirono un compromesso che, pur ristabilendo l'autorità cattolica, manteneva alcune delle innovazioni hussite (come la comunione sotto le due "specie"). Si trattava, però, come dimostrò il seguito degli eventi, di un accordo precario, continuamente riposto in gioco da sopraffazioni e ribellioni di ogni genere. E, intanto, le notizie di quanto era accaduto e accadeva in Boemia si diffondevano rapidamente in tutta l'Europa, raggiungevano ambienti e istituzioni religiose concordi nella critica della gerarchia "romana" e attraevano anche personalità umanistiche, suscitando, talvolta, molto interesse e, addirittura, simpatie non celate.

8. Le dottrine conciliariste e il conflitto con la teoria dell'assoluto primato papale

La ribellione hussita aveva, del resto, certamente tratto vantaggio dalla profonda divisione che, all'interno della stessa Chiesa romana e delle sue gerarchie, opponeva i sostenitori della superiorità del Concilio, considerato la suprema autorità del mondo cristiano, ai difensori della "pienezza di potere" del papa e del suo primato su ogni altra autorità ecclesiastica o civile. Si trattava, anche in questo caso, di un conflitto ereditato dal secolo precedente, quando la dottrina conciliarista era stata sostenuta, sia pure con significati diversi, sia dal *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, sia dagli scritti teologico-politici di Guglielmo d'Ockham.

La drammatica frattura del Grande scisma (1378-1417), che aveva favorito l'emergere del radicalismo religioso dei *Lollards* e degli hussiti, trovò una sua conclusione solo quando, di comune accordo, i due opposti collegi cardinalizi, riconosciuta la gravità di una situazione giunta a un estremo grado di pericolo, avevano individuato l'unica via di uscita nella convocazione di un concilio generale che, deposti i due contendenti, procedesse all'elezione di un nuovo papa e all'attuazione di un riforma della Chiesa, sollecitata dalle proteste sempre più estese contro la corruzione, la simonia e la riduzione delle istituzioni ecclesiali a strumenti di potere mondano. Un concilio, convocato a Pisa nel 1409, non riuscì a risolvere lo scisma e anzi lo complicò con l'elezione di un terzo papa. Ma, nel 1414, anche sotto la minaccia della crescente diffusione di movimenti considerati eversivi, il nuovo Concilio di Costanza chiuse lo scisma con l'elezione di un unico papa della cristianità, iniziò – come s'è visto – la lotta contro l'"eresia" hussita, ma dichiarò pure che tutti i cristiani, compreso il pontefice, dovevano sottomettersi alle decisioni prese dai concili. Rinviò, però, ogni decisione sulla riforma, limitandosi a stabilire che vi avrebbero provveduto dei successivi concili, convocati con scadenza determinata. Si mirava – è chiaro – a una netta limitazione del potere assoluto e monarchico del papato, quale si era affermato nel corso dei secoli medievali, attraverso conflitti e crisi di ogni genere. Tra i critici più decisi della "smodata libertà" dei pontefici romani, origine dei più gravi mali della Chiesa, erano, appunto, due teologi "parigini" di grande autorità già ricordati, il cardinale Pietro d'Ailly e Giovanni Gerson.

Durante il pontificato di Martino V il tentativo di svolgere un concilio prima a Pavia e poi a Siena, nel 1423-24, si concluse con un fallimento. Ma le crescenti pressioni di sovrani e di grandi università lo indussero, infine, a convocare nel 1431 il Concilio di Basilea che avrebbe dovuto iniziare la riforma e stabilire il nuovo ordine della Chiesa. Dopo la morte di papa Martino e varie altre difficoltà e traversie, il Concilio fu aperto il 23 luglio. E subito si delineò lo scontro inevitabile tra il nuovo papa Eugenio IV, eletto il 3 marzo, e la massima assemblea ecclesiale. Il Concilio, preso atto della vittoriosa resistenza hussita, invitò i loro rappresentanti a inviare una propria delegazione. Eugenio rispose duramente intimando lo scioglimento dell'assemblea. I padri si rifiutarono di obbedire, aprendo una controversia che si chiuse soltanto agli inizi del 1433, quando il papa, nonostante che il Concilio avesse emesso già alcuni decreti che limitavano i suoi poteri, dové autorizzarlo, sia pure con una formula ambigua, a continuare i suoi lavori a Basilea.

L'assemblea, sempre più numerosa, decretò che se il papa non partecipava al concilio o non inviava i suoi rappresentanti sarebbe stato passibile di sospensione o addirittura di deposizione: la risposta papale fu la dichiarazione di nullità di tutti gli atti conciliari che fossero estranei al suo compito di estirpare l'eresia, restaurare la pace e riformare la Chiesa. Poi la situazione sembrò rapidamente precipitare, senza lasciar più la via aperta a una qualsiasi possibilità di compromesso, sinché alla fine dell'anno Eugenio IV, anche per le rinnovate pressioni dei sovrani, riconobbe la legittimità del Concilio, di cui però ribadì e limitò i compiti specifici, mentre dichiarava di adoperarsi per il suo successo.

La pur precaria risoluzione della guerra in Boemia, dove – come s'è visto – era prevalso alla fine un compromesso, rafforzò ancor più il Concilio che, tra il 1434 e il 1436, emanò vari decreti di riforma, intesi a trasformare o, addirittura, ad annullare molti privilegi finanziari e poteri della curia romana. Con notevole abilità, Eugenio IV spostò la competizione su un altro terreno a lui più favorevole: quello del rapporto con l'imperatore bizantino e la Chiesa ortodossa greca, costretti a cercare un accordo con la cristianità latina, per far fronte all'insostenibile minaccia delle armate turche. Invitati a recarsi a Basilea, l'imperatore e le massime autorità della sua Chiesa, dopo una lunga incertezza, avevano declinato l'invito del Concilio, richiedendo, in ogni caso, che il papa fosse presente. I padri conciliari avevano dovuto accettare che la conferenza si svolgesse in una località costiera e con la partecipazione del papa. Ma accentuarono ancor più il loro proposito di limitare ulteriormente i poteri del pontefice, di stabilire norme tassative sulla sua condotta pubblica e privata e di obbligarlo a professare i principi di fede stabiliti dai concili. Nell'estate del 1436, il conflitto riprese così con maggior violenza, mentre la maggioranza conciliarista e la minoranza papalista si scontravano nella stessa sede conciliare. Poi, nell'autunno del 1437, il papa trasferì il Concilio a Ferrara, dove si era assicurato la presenza dei bizantini che avevano riconosciuto la minoranza di Basilea come l'unico legittimo corpo conciliare. La risposta dei padri di Basilea fu la rinnovata minaccia di deporlo; ma ormai l'attenzione della cristianità era rivolta piuttosto al nuovo evento del Concilio che avrebbe sanato la più antica frattura, ristabilendo la totale unità della Chiesa di Cristo.

9. Il Concilio di Ferrara-Firenze e la precaria riunificazione con la cristianità "orientale". La crisi e la sconfitta del "conciliarismo"

Non è naturalmente possibile ricostruire le singole vicende del Concilio di Ferrara-Firenze, iniziato il 5 febbraio del 1438, con la presenza, dal 9 aprile, dell'imperatore e della folta delegazione bizantina. Basterà dire che la speranza dell'unione fu subito accolta e celebrata in quegli ambienti umanistici che consideravano la Grecia l'antica terra della "sapienza" pagana e cristiana e speravano di ristabilire la generale "concordia" del mondo cristiano, oltre ogni divisione dogmatica e confessionale. Né basta: perché la presenza tra i greci di grandi personalità, come Giorgio Gemisto Pletone e il futuro cardinale Bessarione, oltre a quella di numerosi teologi e maestri bizantini, contribuì ad ampliare il

nuovo orizzonte intellettuale della stessa civiltà umanistica, ormai volto alla piena riconquista delle tradizioni filosofiche, religiose e letterarie elleniche. Per il resto, oltre al drammatico problema degli aiuti militari dell'Occidente, necessari per fermare i turchi, il Concilio – prima a Ferrara e poi a Firenze dove si trasferì il 10 gennaio del 1439 – dovette affrontare dispute teologiche ed ecclesiologiche decisive, sulle quali era difficilissimo giungere a un accordo. Tra queste fu preminente la questione della "processione" dello Spirito Santo e dell'aggiunta che la chiesa latina aveva apportato al simbolo niceno, dichiarando che la terza "persona" trinitaria procedeva dal Padre insieme al Figlio (*Filioque*). I teologi bizantini rimasero, in maggioranza, fermi sulle loro posizioni, nonostante il notevole acume dialettico dispiegato dai padri latini, tra i quali spiccava il camaldolese Ambrogio Traversari, dottissimo conoscitore della patrologia greca e della sua tradizione. Soltanto nel giugno del 1439, si poté giungere, su questo punto, a una soluzione di compromesso che ratificava l'aggiunta al Credo, interpretandola nel senso che lo Spirito procedeva dal Padre e dal Figlio come da un'unica e sola causa. Altre difficoltà non meno gravi sorsero pure a proposito del primato del vescovo di Roma, che i bizantini non intendevano accettare, senza il riconoscimento della sostanziale autonomia della loro Chiesa. I negoziati rischiarono una definitiva rottura. Ma la dura necessità politica imponeva sia all'imperatore che al papa di giungere in tutti i casi a un accordo; e così fu infine accettata una formula assai confusa, generica e il cui significato restava oscuro e ambiguo.

La proclamazione dell'unione tra le due chiese fu, a Firenze, particolarmente solenne e salutata come un evento che riconsacrava la pace universale del mondo cristiano. In realtà, la reazione del clero ortodosso, dei monaci e della massa dei fedeli fu del tutto negativa; lo stesso imperatore non proclamò ufficialmente il decreto dell'unione. Anche gli aiuti militari dell'Occidente furono deboli e limitati; e se pure contribuirono a prolungare di appena quattordici anni la resistenza di Costantinopoli e degli ultimi resti dell'impero di Bisanzio, si dimostrarono del tutto insufficienti a salvaguardare la capitale della cristianità orientale. Ciononostante, papa Eugenio IV aveva ottenuto un notevole successo che, in pratica, tolse ogni significato e valore all'assise di Basilea.

I suoi padri, il 24 gennaio del 1438, avevano decretato la sospensione del papa dall'esercizio di tutte le sue funzioni. Poi, nei mesi seguenti, avevano ottenuto due importanti successi. Il primo fu la promulgazione, a Bourges, da parte di Carlo VII, della "prammatica sanzione" che accoglieva l'interpretazione conciliarista della sovranità ecclesiastica e applicava alla Francia i più importanti decreti riformatori di Basilea. L'altro, nel marzo del 1439, fu il manifesto della Dieta imperiale di Magonza che accettava i decreti sulla superiorità del concilio generale e su altre delicate materie teologiche ed ecclesiologiche. Poco dopo, il 16 maggio, il Concilio confermò il principio della propria sovranità e, quindi, dichiarò eretico e poi depose Eugenio che non l'aveva accettata. Infine, il 5 novembre, elesse il nuovo papa nella persona dell'ex duca di Savoia, Amedeo VIII, ora ritirato nell'abbazia di Ripaglia, che assunse il nome di Felice V. Si apriva così un nuovo scisma che ebbe però un successo limitato, perché la Francia, la Castiglia e gran parte dell'Italia restarono fedeli a Eugenio, mentre restò incerto l'atteggiamento dell'Impero, i cui principi elettori si divisero tra le due ubbidienze.

Negli anni successivi il Concilio fu sempre più logorato dai dissensi interni e dalle defezioni, nonché dalla rapida caduta dell'attesa della riforma che era stata così intensa agli inizi dei suoi dibattiti. Nel 1443, fu previsto il suo trasferimento da Basilea a Losanna e venne, addirittura, indetto dai padri un nuovo concilio da tenersi a Lione entro tre anni. Ma intanto si andava delineando un accordo tra Eugenio, l'imperatore e vari principi tedeschi che, nel 1446, isolò i sostenitori del conciliarismo e aprì la via a un ambiguo compromesso. Soprattutto la morte di Eugenio IV (1447) e l'elezione di un papa di schietta formazione umanistica, Niccolò V, che subito contrattò un "concordato" con l'imperatore Federico, sancì la fine del Concilio, i cui membri, espulsi dalle terre dell'Impero, dovettero passare a Losanna, nel luglio del 1448. Frattanto anche Felice V aveva dimostrato la sua intenzione di abdicare, dopo aver aperto dirette trattative con il nuovo papa, che, dopo la sua rinunzia, il 7 aprile 1449, lo nominò cardinale, riconoscendo pure tutte le altre nomine cardinalizie che aveva fatto. Il 19 aprile, anche il Concilio elesse papa Niccolò V che, grazie alla sua abilità diplomatica, aveva superato le ultime opposizioni. Finiva così l'estremo tentativo di una riforma della Chiesa attuata dalla sua massima assemblea; ma restavano aperte e operanti tutte le ragioni di dissenso, di critica e addirittura di radicale ribellione che avevano dominato la breve stagione conciliare.

10. Le "osservanze" degli ordini mendicanti e la ripresa delle tradizioni profetiche e millenariste. La critica anticuriale umanistica

Eugenio IV aveva cercato, durante il suo pontificato, di sconfiggere il conciliarismo proprio con la sua personale iniziativa volta alla riunificazione della cristianità e all'attuazione di una riforma che, senza toccare le prerogative del papato e della curia, ponesse fine agli abusi e agli scandali più gravi. Strumento di questa "riforma del papa" furono soprattutto le osservanze, sorte nei vari ordini religiosi per ripristinare il rigore delle loro regole e della loro povertà, svolgere una vasta e travolgente predicazione per il ritorno alla "santa vita cristiana" e risvegliare le coscienze dei fedeli, imponendo loro la penitenza delle loro colpe e un rinnovato fervore devozionale. La personalità che meglio espresse questo tentativo di rinnovamento delle maggiori tradizioni spirituali tardo medievali fu il francescano Bernardino da Siena (1380-1444), l'iniziatore della particolare devozione popolare per il nome di Gesù (espresso nel trigramma JHS circondato dal sole) che fu oggetto anche di dure dispute e di accuse di pratiche superstiziose. Bernardino era un religioso profondamente legato alla tradizione spiritualistica francescana – espressa da grandi personalità come Bonaventura, Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, l'autore dell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* – di cui attenuò, però, l'intensa vocazione millenaristica e gli accenti gioachimiti, per accentuare il tema della carità, umiltà e povertà cui deve conformarsi la vita cristiana. Fornito di una buona cultura teologica e non privo di amici e di seguaci anche tra gli umanisti, egli volle, però, che la sua predicazione mantenesse sempre una netta impronta popolare e fosse capace di rivolgersi a un uditorio vastissimo,

comprendente i ceti e gli ambienti sociali più diversi. Sicché evitò di discutere i temi delle grandi dispute teologiche, e non parlò neppure di riforma della Chiesa, o dei poteri del Concilio e del papa, impegnandosi piuttosto ad affrontare problemi e fatti della vita quotidiana, dei doveri specifici dei vari stati e condizioni sociali, delle attività economiche e dell'usura, persino delle comuni pratiche sessuali discusse senza timore di suscitare scandali. Mostrò così d'intendere i profondi mutamenti della società in cui viveva e operava; e, in particolare – nel *Tractatus de contractibus et de usuris* – rivelò un'indubbia comprensione dei meccanismi propri del mondo mercantile, quando riconobbe la particolare natura del capitale destinato a operazioni commerciali e finanziarie, accettando, sostanzialmente, i concetti di "lucro cessante" e "danno emergente". Ma anche queste acute considerazioni sono soltanto le inevitabili concessioni fatte alla concreta realtà dei suoi tempi da un religioso che intendeva porre sempre il Cristo al centro della vita e dell'esperienza religiosa, considerata una continua *imitatio* del suo amore divino per gli uomini, della sua passione e della sua morte. Come altri protagonisti della storia del suo ordine, egli indicò come sola via per la rinascita dello spirito cristiano la pratica della povertà e dell'umiltà assoluta, della carità verso tutti e dell'amore per il Cristo e la sua offerta di redenzione.

Bernardino ebbe numerosi seguaci o, addirittura, imitatori della sua lunga predicazione, tra i quali ricorderò, in particolare, Alberto di Sarteano (1385-1450), francescano di formazione umanistica, oratore dotto ed eloquente che difese l'osservanza e il suo pauperismo contro le dure critiche di Poggio Bracciolini di cui pure era amico. E ancora: Giacomo della Marca (1394-1476), predicatore non solo in Italia, ma in Ungheria, in Slovenia, in Bosnia, in Croazia e Dalmazia, dove propagò il culto del nome di Cristo, impegnato – come s'è detto – anche nella difesa della dottrina francescana sul sangue di Cristo; e Giovanni di Capistrano (1386-1456), un personaggio che si trovò spesso impegnato nella polemica contro Basilea, fu un severo avversario dell'usura, e tentò anche d'intervenire in Germania e in Boemia, dove la sua violenta oratoria ebbe un notevole successo popolare, ma accentuò il conflitto, mai davvero composto, tra i cattolici e gli hussiti.

Nonostante l'impegno dei predicatori francescani come degli osservanti degli altri ordini e il notevole fascino della loro predicazione, la "riforma del papa" non riuscì a eliminare, se non in piccola parte, le ragioni di una crisi religiosa che, per gran parte del secolo, si manifestò in modi sempre più evidenti. Già all'inizio del secolo e mentre perdurava ancora lo scisma, il moto dei Bianchi aveva percorso varie regioni dell'Italia settentrionale e centrale, rinnovando al suo passaggio la condanna della corruzione e dell'immoralità di gran parte del clero e della gerarchia e invocando, anche con la violenza, la purificazione della società cristiana. Poi, il domenicano Vicens Ferrer (1350-1419), nella sua lunga predicazione itinerante, era passato dalla Catalogna alla Francia meridionale e all'Italia, annunziando il prossimo avvento dell'Anticristo; e, poco dopo, un altro domenicano, Manfredo da Vercelli, aveva rinnovato profezie simili e trovato, soprattutto tra i ceti popolani, discepoli e seguaci pronti a seguire i suoi vaticini apocalittici. Questi antichi temi che legavano la richiesta della *renovatio ecclesiae* non solo a una lunga tradizio-

ne di origine gioachimita o pseudogioachimita, ma anche alle più recenti profezie di Caterina da Siena e da Brigitta di Svezia, attraevano pure patrizi, uomini di cultura e religiosi, convinti dell'ormai prossima maturità dei tempi della grande "espiazione" che sarebbe stata annunziata dall'ascesa di uno pseudopapa tedesco e dall'incoronazione di un falso imperatore. I due nunzi dell'Anticristo sarebbero però stati finalmente sconfitti da un sovrano francese alleato a un "papa angelico"; e questo evento avrebbe segnato l'inizio di una nuova età di concordia e pace cristiana, prima dei *dies novissimi*.

Sono questi – per citare soltanto uno degli episodi meglio studiati – gli argomenti dominanti di una raccolta di profezie messa insieme, intorno alla metà del Quattrocento, a Venezia, da un altro domenicano, fra Rusticiano, che la compose per il patrizio Domenico Morosini. Né sarebbe difficile documentare, per buona parte del secolo, la persistente presenza di un sotterraneo filone di millenarismo che trovava alimento in uomini di ogni ceto sociale scandalizzati dalla corruzione dei poteri ecclesiastici e soprattutto della curia romana, delusi dal fallimento dei concili e spesso severissimi giudici dei comportamenti etici e religiosi dei loro contemporanei. Ma un altro aspetto della cultura quattrocentesca conferma questo stato di tensione e di diffuso disagio religioso: la larga fortuna delle opere mistiche e delle idee ecclesiologiche del Gerson, così attratto dalla vocazione "spirituale" e riformatrice della *devotio moderna*, amico e familiare dei primi umanisti parigini, deciso conciliarista, e probabilmente al corrente degli atteggiamenti polemici diffusi nei nuovi ambienti intellettuali italiani, come sembrerebbe mostrare il suo *De reformatione theologiae*. Sicché occorrerebbe meglio indagare la lunga continuità di un filone di critica anticuriale che corre – come s'è visto – già negli scritti di amici e seguaci del Petrarca, come l'agostiniano fiorentino, Luigi Marsili († 1394), aperto difensore della sua repubblica contro le pretese papali e giudice durissimo della decadenza della Chiesa, ma che non è estraneo allo stesso Salutati e al Bruni e si manifesta, in forma più decisa ed esplicita, nel Valla. Per non dir poi della probabile diretta diffusione di temi e tradizioni della stessa *devotio moderna* in ambienti religiosi influenzati dall'Umanesimo, che resta ancora da accertare in modo sistematico e convincente.

È comunque certo che, intorno al 1474, passò per Firenze Wessel Gansfort, uno dei maggiori rappresentanti quattrocenteschi di quella grande esperienza religiosa. Poco più tardi, anche gli studi e il soggiorno italiano di Rodolfo Agricola, che si era formato nelle scuole dei Fratelli della vita comune, potrebbero forse fornire importanti spunti sulla circolazione di idee e atteggiamenti che risalivano a quella fonte e che, in ogni caso, si allontanavano dal tradizionale insegnamento magisteriale. E questo mentre in molte città italiane acquistavano sempre maggiore importanza le confraternite e altri tipi d'istituzioni simili, che raccoglievano un laicato già disposto a discutere dei maggiori temi dogmatici, a criticare la condotta del clero e, talvolta, a esprimere un severo giudizio anche sulle più alte gerarchie.

D'altro canto, dopo la morte di Niccolò V (1453), i più brevi pontificati di Callisto III, Pio II e Paolo II, impegnati nel vano tentativo di rinnovare la crociata contro i turchi, segnarono il fallimento dei propositi di un'energica riforma "papale" della Chiesa, mentre crescevano, in gran parte d'Europa, le proteste delle chiese locali contro la curia roma-

na. Con l'avvento al soglio di Francesco della Rovere (1471-1484) iniziò, poi, un periodo di sfrenato nepotismo che mise in crisi il precario equilibrio politico italiano raggiunto con la pace di Lodi e fu come il preannunzio dei tempi ormai prossimi del pontificato borgiano.

11. I "prognostica" astrologici e la predicazione apocalittica negli anni ottanta. Girolamo Savonarola "profeta" e riformatore

La rinnovata diffusione della predicazione apocalittica, congiunta a quella di funeste previsioni astrologiche sul prossimo futuro dell'Europa cristiana in seguito alla funesta "grande congiunzione" tra Giove e Saturno del 1484, lasciò un segno profondo nella vita religiosa dei due ultimi decenni del Quattrocento, alla vigilia della crisi del 1494, quando la discesa in Italia dell'armata francese di Carlo VIII aprì la lunga stagione delle "guerre horrende" tra le grandi monarchie europee. Soprattutto, i *Prognostica ad viginti annos spectantia* di Paolo di Middelburg, il *Prognosticon* sino al 1567 del medico imperiale Johannes Lichtenberger e quello *de eversione Europae* dell'astrologo ferrarese Antonio Arquato, sulla cui datazione si è molto discusso, fornirono, nell'intreccio tra astrologia e profezia, l'annunzio dell'approssimarsi di un periodo di sconvolgimenti religiosi e politici, di guerre, invasioni, pestilenze, carestie e diluvi, che precorreva un rinnovamento o *reformatio* generale, oppure, per altri autori, annunziava nuovi scismi nella Chiesa, l'avvento dell'Anticristo e, addirittura, la fine del mondo. Le cronache di varie città e terre italiane ma anche di altre parti d'Europa sono concordi nel riferire episodi "profetici", "vaticini" o previsioni astrologiche, rivelatori di uno stato d'intensa paura, che non si diffuse soltanto nei ceti popolari, ma preoccupò a lungo anche dotti umanisti e uomini di Chiesa e di religione convinti dell'inevitabile punizione che Dio avrebbe inflitto alla cristianità e alla Chiesa peccante.

Si trattava, senza dubbio, della ripresa di temi tradizionali delle profezie millenaristiche, sempre riemergenti nei momenti di particolare tensione, o quando si manifestavano i primi segni d'imponenti mutamenti politici o di gravi difficoltà economiche. Ma è certo significativo che, proprio nel 1484, iniziasse anche la "missione" profetica della maggiore personalità religiosa della fine del secolo: Girolamo Savonarola (1452-1498). Fu appunto in quell'anno che il domenicano ferrarese, mentre meditava in una chiesa fiorentina, conobbe – come scrisse – per "rivelazione" le evidenti ragioni per cui la Chiesa doveva essere "flagellata" e "rinnovata". Poi, l'anno seguente, predicando a San Gimignano, avrebbe proposto la sua predicazione apocalittica e data nuova voce all'antica attesa della *renovatione* della Chiesa *in capite et membris*.

Sul Savonarola, la storia della sua vocazione e della sua vita, conclusa a Firenze sul patibolo e sul rogo di piazza della Signoria, una letteratura vastissima, quanto spesso soggetta a pregiudizi di ogni genere, ha proposto e propone i giudizi più diversi, descrivendolo, talvolta, come un astuto "politico", tradito dal suo stesso prestigio carismatico, talaltra come vero santo, disposto al martirio per salvare la Chiesa dall'estrema rovina, o,

ancora, come un "ribelle", preparatore inconscio di altre più radicali rivolte, o come la sola personalità ecclesiale che avesse compreso i pericoli ormai imminenti per l'unità del mondo cristiano e indicato l'unica via per evitarli. Non rientra, naturalmente, nei miei compiti la discussione di tali giudizi. Né è il caso di soffermarsi sulle possibili fonti della sua stessa predicazione apocalittica e riformatrice che, nello stesso ordine domenicano, aveva avuto così importanti esempi, già ricordati. Piuttosto, sarà bene sottolineare che la sua "pietà" personale, semplice e intensa, schiva di ogni sottigliezza o complicazione teorica e lontana dalla grazia oratoria di taluni predicatori umanistici, era, però, anche il frutto della cultura di un frate colto e di buoni studi, la cui indubbia grande familiarità con i testi di Tommaso d'Aquino è documentata dall'*Opus perutile de divisione ordine ac utilitate omnium scientiarum*, dal *Compendium logicae*, e dalle *Logicales quaestiones centum*. Tuttavia, questo teologo seppe diventare l'interprete dell'intensa commozione religiosa, ma anche dello smarrimento e della paura di uomini delle più diverse condizioni intellettuali, quando, dall'estate del 1490 alla primavera del 1498, si trovò al centro di una crisi che coinvolgeva non solo gli equilibri politici italiani, ma forme di regime consolidate, antiche tradizioni istituzionali, consueti assetti sociali e grandi interessi economici. Per molti fiorentini, ma anche per uomini di altre città e terre italiane, il Savonarola fu, allora, la "voce di Dio" inviata ad ammonire il popolo cristiano dell'approssimarsi dell'*ira Dei* e del vicino "diluvio", ma anche il vaticinatore di un'età di rinnovamento spirituale e di ritorno della Chiesa "meretrice" e "ribalda" alla purezza della "nuova Gerusalemme". D'altro canto, lo stesso frate considerò essenziale per la salvezza della cristianità il suo compito di profeta, espressione della volontà divina, che può parlare in una condizione di umile ignoranza, ma anche di più alta conoscenza, proprio perché è lo "strumento" di Dio, cui è stato concesso il dono di prevedere gli eventi futuri e di ammonire l'umanità peccante. Per questo, non accettò che si considerasse chiusa per sempre l'"età profetica", e negò che la proibizione di profetare, imposta da Innocenzo III solo ad alcuni laici "perversi e malvagi", potesse valere per chi si sentiva chiamato a manifestare la misericordia divina, sempre disposta a offrire ai *fideles Christi* la via salvifica del pentimento e dell'espiazione.

Da sempre consapevole dei mali della Chiesa, della profonda corruzione della gerarchia e, soprattutto dopo l'elezione di Alessandro VI, dell'estrema sciagura che il popolo cristiano avesse come guida un uomo giudicato perverso e forse nemico della fede di Cristo, il domenicano seppe esprimere, con forza drammatica e inflessibile coerenza, lo scandalo e la risoluta denunzia di chi aveva visto fallire ogni passato tentativo di riforma e constatato la riduzione della Chiesa a mero strumento del potere di una ristretta oligarchia, del tutto dimentica della parola evangelica. Ma, specie con le sue prediche più "terribili", come quella sull'Arca del novembre del 1494, che lasciò sgomenti Giovanni Pico e il giovanissimo Michelangelo, seppe pure dare un senso e valore religioso allo smarrimento di un popolo che sentiva rinnovarsi l'antico terrore delle invasioni, vedeva dissolversi ogni sicurezza futura e credeva ormai imminente un tempo di sofferenza e di morte. Né esitò ad affrontare i difficili problemi della ricostruzione di un ordine civile, in una città divisa da odi profondi e da crescenti conflitti politici, minacciata nei suoi in-

teressi economici e incapace di trovare un equilibrio e una stabilità legittima. In questo senso, la stretta connessione che Savonarola istituì tra la riforma spirituale di Firenze e la difesa della sua libertà repubblicana rivela la sua acuta comprensione del profondo legame esistente, soprattutto a Firenze, tra il dissenso religioso e la richiesta di una riforma politica di tipo popolare che almeno limitasse il potere degli "ottimati". Ora si sa che il "governo largo", sostenuto dal frate e dai suoi seguaci e, in parte, realizzato con l'istituzione del "Consiglio grande", non ebbe affatto quel carattere così spiccatamente democratico che talvolta gli è stato attribuito, ma s'ispirava piuttosto al mitico modello veneziano, considerato, allora e poi, il solo capace di stabilire una forma di governo "equilibrato" e "stabile". Però il Savonarola era consapevole che la "riforma" religiosa di Firenze, inizio dell'imminente "rinnovazione" di tutta la Chiesa e della cristianità, doveva avere delle salde radici politiche nei ceti popolari, sia per istituire un fondamentale criterio di giustizia in favore dei ceti esclusi dal potere, rimasto sempre nelle mani dei "grandi", sia per mantenere l'alleanza della "nuova Gerusalemme" con la Francia di Carlo VIII, il "nuovo Ciro", ministro dell'ira divina e restauratore del giusto e santo ordine cristiano. Proprio per questo, non separò mai la sua opera di annunziatore della *renovatione* cristiana dalla difficile scelta di un impegno politico condotto – finché gli fu possibile e non fu travolto da un conflitto ormai incontrollabile – con molta decisione, ma pure con abilità e accortezza indiscutibili. In questa lotta per il rinnovamento della "vera vita cristiana", la purificazione della Chiesa e la strenua difesa della città scelta da Dio come la "nuova Gerusalemme", il Savonarola spese ogni energia e tutto il suo prestigio carismatico, durante gli anni drammatici che corsero dall'autunno del 1494 al tempo del suo arresto e, poi, del processo e del "martirio", continuando a essere, anche oltre il rogo, il testimone di una profezia alla quale mai rinunziò. La sua fine mostrò quanto fosse difficile il tentativo di una riforma spirituale, compiuta all'interno di un'istituzione ecclesiale che era ormai soprattutto una potenza mondana e, come tale, si comportava e agiva. Ma era già prossimo il tempo dei "profeti armati", quando l'aperta rivolta religiosa sarebbe diventata uno degli elementi decisivi del nuovo corso cinquecentesco della storia europea.

Cenni bibliografici

Un'ampia bibliografia sulla teologia del XV secolo è contenuta nei vari capitoli di *Storia della Teologia, III, Età della Rinascita*, diretta da G. D'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1995.

9. Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento

*di Kurt Flasch**

> La storia di un grande movimento spirituale, e soprattutto quella di un movimento filosofico, non la si comprende quando si parte da un punto di vista unilateralmente nazionale.
> (Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*)

Fino agli anni più recenti, le tesi di Ernst Cassirer hanno condizionato, nei pro e nei contro, la discussione sulla ricezione di Cusano in Italia. Il suo libro *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (apparso per la prima volta nel 1906)[1] inizia con un capitolo dedicato a Cusano, che, con la sua dottrina della conoscenza, avrebbe fondato l'autocoscienza della filosofia moderna e, in particolare, la «concezione rinascimentale della natura».[2] Cassirer si richiama allo scritto di Cusano *De visione Dei* per descrivere il seguente quadro d'insieme:

> L'assoluto, nel modo in cui si rappresenta a noi, è anche la cosa più soggettiva. Nessun essere può oltrepassare i limiti della sua specie; ogni progresso storico dell'umanità è solo lo sviluppo sempre più determinato e più chiaro di ciò che è contenuto e tracciato implicitamente nello spirito umano. Mentre il Medioevo vedeva lo scopo di ogni conoscenza in un essere trascendente, ora matura il pensiero che è solo il contenuto immanente della coscienza dell'umanità che tende a chiarirsi nella storia dello spirito.[3]

Questo profilo di Cusano univa alla contrapposizione di Burckhardt fra "Medioevo" e "Rinascimento" un concetto evolutivo hegelianizzante: mentre il passaggio dalla trascendenza all'immanenza nel pensiero di Cusano costituirebbe un "punto limite", la filosofia moderna avrebbe posto questa intuizione al suo "vertice". Cusano avrebbe esercitato il suo influsso sull'epoca seguente soprattutto per aver liberato la dottrina filosofica del *logos* dalla sua concezione teologica –[4] per questo sarebbe stato fondamentale per il pensiero di Marsilio Ficino – e per aver rivendicato una concezione matematizzante della natura. Questo, di nuovo, non sarebbe stato possibile senza una «rinascita [...] del problema della conoscenza»,[5] nella quale il "conoscere" sarebbe stato interpretato non come un riprodurre le cose presenti, ma come la proiezione di forme concettuali autonome. Tutto ciò presupponeva una critica del concetto di sostanza aristotelico: l'intera evoluzione spirituale dell'età moderna avrebbe compiuto il percorso dal pensiero della sostanza al concetto di funzione,[6] che non si svolse attraverso una pacifica crescita quantitativa, bensì «in aspra contraddizione dialettica».[7] Cusano, il cui influsso

Cassirer afferma di riscontrare in particolare in Leonardo, Ficino e Bovillo, e ancor più in Giordano Bruno, sarebbe all'origine di questo processo. La tesi di Cassirer era che Cusano avesse aperto, attraverso la trasformazione concettuale del materiale dogmatico tramandato, un nuovo rapporto tra pensiero e cose; avrebbe dato inizio alla svolta verso l'empiria, e in particolare verso l'indagine matematico-quantitativa dell'empiria; in tal modo sarebbe stato una fonte di idee per la filosofia italiana, e il precursore di Galileo. Questi poi, insieme con Descartes, avrebbe portato il problema della conoscenza a un grado ulteriore, fondando secondo criteri specificamente moderni la trattazione della natura, che sarebbe stata a sua volta determinante per la filosofia tedesca.

Questa era la tesi di Cassirer, ma egli era un lettore troppo attento e un pensatore troppo sottile per sostenerla con quella unilateralità e quell'assenza di eccezioni con cui è stata poi discussa. Cassirer unì a questa ipotesi evolutiva una sia pur rudimentale indagine genetica della filosofia di Cusano.

Poiché Cusano, anzitutto nel *De docta ignorantia*, era sollecitato dalla teologia negativa, gli era preclusa la possibilità di derivare la creazione come conseguenza dell'esistenza divina; egli dovette pensarla come radicalmente accidentale. Dobbiamo ammettere l'individuo come inderivabile, come «fatto irrazionale».[8] Ma Cusano non si sarebbe potuto rassegnare alla giustapposizione di una pura divinità completamente indeterminabile e di una molteplicità di individui inderivabili; il suo pensiero lo avrebbe costretto «a comprendere l'individuo nel suo valore particolare proprio mantenendolo nella sua finitezza».[9] Solo grazie a questa seconda linea di sviluppo il suo pensiero sarebbe stato «origine e modello della filosofia del Rinascimento». Cassirer conosceva e citò la testimonianza di Cusano, che nel suo ultimo scritto, il *De apice theoriae* dell'aprile del 1464, dichiara di avere creduto dapprima di dover trovare la verità nell'oscurità, ma di essersi infine reso conto che essa dispone di una grande forza e si mostra in ogni cosa:

> Veritas quanto clarior tanto facilior. Putabam ego aliquando ipsam in oscuro melius repiriri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello *De idiota* legisti. Valde certe se undique facilem repertu ostendi.[10]

Già Francesco Fiorentino si era soffermato su questo documento dello sviluppo del pensiero di Cusano. Nel 1885 egli avanzò la tesi che la filosofia di Cusano potesse essere meglio esposta in base al *De possest* e al *De apice theoriae* che in base al *De docta ignorantia*.[11] Cassirer conosceva e citò Fiorentino,[12] ma interpretò in modo peculiare, antimetafisico, la testimonianza di Cusano. Vide in essa un distacco dal programma "mistico" del rientro dell'anima in se stessa; nella seconda fase del suo sviluppo, Cusano avrebbe rivolto lo sguardo «alla natura esterna e alla sua legalità». Nei *De staticis experimentis* egli non avrebbe solo sviluppato il programma opposto rispetto alla "mistica", vale a dire quello della matematizzazione della natura esterna, ma avrebbe fatto senz'altro del procedimento empirico-quantificatorio «il punto di partenza e il modello della sua metafisica».[13] Cassirer riferì anche la nuova fiducia nella conoscenza alla quantificazione della natura e alla sua "legalità".

Individuo e cosmo, dedicato ad Aby Warburg, portò a un ampliamento della prospettiva. Sebbene Cassirer già dal 1906 avesse elaborato la contrapposizione fra considerazione astratta dell'infinito e individuo reale e unico, e benché nel 1927 il "problema della conoscenza" continuasse a costituire ai suoi occhi la chiave del "sistema" di Cusano, dominato dall'esigenza di non concepire il conoscere come un mero ritrarre l'oggetto e di superare la rinuncia alla conoscenza, ora egli accentua in modo nuovo il gioco di individuo e cosmo e vede in Cusano il teorico della produttività dello spirito umano, dell'arte e della cultura: «Come fino a poco fa la natura venne, attraverso il tramite dell'umanità, innalzata fino a Dio, così la cultura umana ha ora avuto la sua vera teodicea».[14] Ma Cassirer tenne fermo, nel 1927, a due premesse del suo lavoro precedente. In primo luogo, Cusano era per lui il pensatore della nuova ricerca metodica della natura; egli avrebbe trasformato e superato il *chorismós* platonico grazie a una rigorosa consapevolezza metodologica. In secondo luogo, Cusano sarebbe stato decisivo nello stimolare i pensatori italiani. Ogni considerazione del Rinascimento come unità sistematica doveva prendere le mosse da Cusano.[15] Cassirer vedeva la difficoltà: Pico non cita Cusano, e in Ficino il suo nome si incontra solo in forma storpiata, mentre solo in Giordano Bruno il suo influsso si presenta chiaramente.[16] Tuttavia, già i contemporanei testimoniarono la presenza di Cusano negli autori italiani, e sarebbe stato il suo ideale del sapere laico, costruito secondo un metodo, a farne un «esponente di quel mondo spirituale» al quale appartennero più i geniali ricercatori solitari, come Leon Battista Alberti e Leonardo,[17] che i filosofi professionisti. Ciò che i pensatori italiani dovettero a Cusano fu il concetto di metodo e la giustificazione della molteplicità individuale, anche delle opinioni e delle religioni; in tal modo Cusano sarebbe stato anche un precursore della tolleranza.[18]

Nelle sue conclusioni Cassirer si basava su una serie di presupposti, che riconobbe chiaramente come tali:

1) presuppose che la filosofia del Rinascimento costituisse una "unità sistematica", la cui ricostruzione sarebbe compito dello storico. A questo scopo, il concetto di metodo di Cusano si dimostrò fondamentale per l'intero movimento;

2) partì dall'ipotesi che Francesco Fiorentino avesse dimostrato la presenza di Cusano nei pensatori italiani del Quattrocento, e che Pierre Duhem avesse reso indubitabile il forte influsso di Cusano su Leonardo;[19]

3) ne trasse la tesi per cui Cusano avrebbe esercitato i suoi effetti decisivi non sugli aristotelici, né sui platonici fiorentini, ma su un terzo gruppo di liberi intellettuali, come Paolo Toscanelli, Leon Battista Alberti e Leonardo; nondimeno, sarebbe stato "fuori di dubbio" che Ficino avesse conosciuto le opere di Cusano.[20]

La tesi di Cassirer non nasceva da una concezione nazionalistica della supremazia tedesca, ma piuttosto dalla trasposizione dei punti di vista di Francesco Fiorentino e di Pierre Duhem in un'analisi neokantiana attenuata. Cassirer supponeva che tutta la documentazione storica necessaria fosse stata prodotta da Fiorentino e da Duhem, e che il compito dello storico della filosofia, che procede per problemi, fosse ormai solo quello di ricondurre a Cusano l'"unità sistematica" della filosofia del Rinascimento. Cassirer

tradisce una lieve incertezza nel momento in cui ammette che Cusano non è ricordato per nome né negli scritti di Pomponazzi né in quelli dei platonici fiorentini, mentre lo inquieta l'intervallo di quasi centocinquanta anni fra la composizione del *De docta ignorantia* e gli scritti di Giordano Bruno. Egli superò queste esitazioni contrapponendo Fiorentino a Gentile, che nella sua esposizione di Bruno non cita affatto Cusano, e distinguendo fra un "concetto scolastico" e un "concetto cosmopolitico" della filosofia del Rinascimento italiano: sebbene la filosofia delle scuole avesse trascurato Cusano, il suo concetto del metodo sarebbe stato fondamentale per il "concetto cosmopolitico" della filosofia rinascimentale.

Gli storici della filosofia italiani e tedeschi hanno criticato la tesi di Cassirer. Michael Seidlmayer vide Cusano come un grande isolato nella Germania del Quattrocento, e, nonostante Edmond Vansteenberghe lo designasse come il «primo umanista tedesco» per i suoi ritrovamenti dei manoscritti di antichi testi, volle negargli l'etichetta di "Umanesimo".[21] Non mi addentro qui nella discussione sulla definizione di "Umanesimo"; è tuttavia chiaro che, se si definisce l'"Umanesimo" in primo luogo come lavoro filologico su testi antichi e come trasposizione di un ideale di stile classico, difficilmente si potrà dire che Cusano fu un "umanista". Il suo latino, come si lamentava egli stesso, rimase ben al di qua dell'eleganza di Cicerone e dei nuovi autori italiani. In effetti, la latinità di Cusano non è "umanistica", anche se egli evita la dizione scolastica e cerca di trovare una forma di dialogo sempre più vivace. D'altro canto è certo che Cusano ha percepito ben presto gli sforzi italiani per una riappropriazione dell'antico; al più tardi nel 1433, nella "Prefazione" al *De concordantia catholica*, esprime la consapevolezza di vivere nel "Rinascimento".[22] La sua politica nel proporre citazioni non ha più nulla a che vedere con l'abitudine scolastica di produrre autorità; egli preferisce presentare la propria filosofia come riconquista di quella di Pitagora e di un Parmenide interpretato secondo Proclo; anche i grandi autori della tarda antichità cristiana figurano tra i suoi riferimenti più importanti, innanzitutto Dionigi l'Aeropagita, *cunctius acutior*,[23] ma anche Boezio e Agostino. Come gli "umanisti" egli ricerca antichi testi, e non solo le commedie di Plauto, e sollecita la traduzione di fonti greche, innanzitutto di Proclo; egli cita espressamente le nuove traduzioni della *Metafisica* di Aristotele a opera di Bessarione, e quelle dell'Aeropagita e di Diogene Laerzio a opera di Ambrogio Traversari.[24]

Questo ritorno alle fonti può essere definito "umanistico", e non sono mancati i tentativi di ricondurre questo atteggiamento all'influsso degli umanisti italiani.[25] Ma nel 1960 Eugenio Garin espresse la propria recisa e autorevole opposizione all'avvicinamento fra Cusano e gli umanisti italiani. Garin ha prodotto una serie di precisi argomenti, e in primo luogo i seguenti:

1) se Cusano, così come i suoi amici umanisti, si è interessato ai testi antichi, quando, ai tempi del Concilio di Basilea, ha preso parte con successo alla caccia di manoscritti, come ha mostrato Remigio Sabbadini, egli ha comunque fatto un uso diverso di questi testi. Le commedie di Plauto non hanno sostanzialmente alcuna relazione con il suo pensiero; ciò che cercava veramente erano i testi filosofici, come il *Commentario a Parmenide* greco e la *Teologia platonica* di Proclo;[26]

2) non esiste realmente nessun manoscritto dei testi di Cusano in Italia. Vi fu in effetti un'edizione piuttosto antica delle sue opere (Cortemaggiore 1502), ma si trattava solo di una riproduzione dell'edizione di Strasburgo del 1488, che fu espressione di un ambiente tipicamente lombardo.[27] Solo dopo l'edizione di Parigi del 1514 l'interesse per Cusano si sarebbe nuovamente destato, raggiungendo indubbiamente il culmine con Giordano Bruno;

3) esistono affinità platonizzanti fra Cusano, Ficino e Pico, che però si spiegano in base a una tradizione comune. Il platonismo dei pensatori fiorentini si differenzierebbe inoltre in modo caratteristico da quello di Cusano. Questi non avrebbe avuto le conoscenze linguistiche e l'ampio interesse per l'antico della generazione che lo seguì. In generale, dobbiamo raffigurarci lo sviluppo intellettuale nella seconda metà del XV secolo come rapido ed eterogeneo. Nel 1980 Garin lasciò intendere che l'evoluzione italiana sarebbe andata rapidamente oltre Cusano, per ritornare a lui solo lungo una deviazione che passava per Parigi; Garin rimase pertanto, con nuovi argomenti, al giudizio di Seidlmayer, secondo il quale Cusano occuperebbe un posto a sé nel mondo del Quattrocento.[28] Cusano sarebbe stato un «uomo di cultura isolato».[29]

Nel 1960 Garin ha formulato nel modo più preciso il proprio contrasto con Cassirer; in seguito, però, ha cambiato punto di vista, per una serie di ragioni che si vedranno in seguito. Preliminarmente, si deve solo chiarire che nessuno pensa di ripristinare la tesi di Cassirer nella sua forma originaria. Essa era formulata in modo troppo generale; non si preoccupava degli indizi filologici; prescindeva dalle differenze di interessi e di costellazioni; postulava una «unità sistematica della filosofia del Rinascimento» che non è mai esistita in questa forma. Infine, si basava su artifici che oggi nessuno più giustificherebbe, facendo del programma metodologico del *De staticis experimentis* il modello della filosofia di Cusano nel suo complesso. Questo è insostenibile: il libro sugli esperimenti con la bilancia, piuttosto occasionale nell'insieme degli scritti di Cusano, era preparato solo in misura limitata da riflessioni precedenti, e il suo autore, dopo il 1450, non vi è più tornato. Questo libro è anzi talmente occasionale nel complesso dell'opera del cardinale, che si pone il problema se non sia sorto dal contesto di una discussione specifica del 1450.[30] In ogni caso, si sopravvaluta lo scritto *De staticis experimentis* se si ritiene che contenga il modello della metafisica di Cusano. In effetti, la sua proposta metodologica incontra perfettamente l'interesse neokantiano per una teoria della fisica moderna; solo per questa ragione Cassirer gli attribuì, nella propria esposizione, una posizione centrale, esemplare. A questo si aggiunge una seconda operazione interpretativa di Cassirer: pur non trascurando il fatto che i contenuti della metafisica e della dogmatica speculativa costituissero per Cusano il tema centrale, osservò come egli mettesse alla prova su questi temi la sua nuova forma di pensiero. Ma nell'esame di questa Cassirer tralasciò completamente il progetto della dottrina della coincidenza, della quale non riusciva a venire a capo: se l'avesse messa al centro della propria espo-

sizione, come aveva fatto lo stesso Cusano, questi avrebbe smesso di essere utile come fondatore di una metodologia moderna intesa nel senso del neokantismo, e sarebbe stato collocato piuttosto vicino a Giordano Bruno, a Hamann o a Hegel; l'intero quadro dello sviluppo del problema della conoscenza nell'età moderna si sarebbe trasformato in senso anti-neokantiano.

Tutto ciò va tenuto in considerazione nel riprendere il tema cassireriano "Cusano e l'Italia": l'esatto significato storico dello scritto *De staticis experimentis* nell'opera di Cusano dovrebbe essere descritto senza trascurare il motivo della coincidenza degli opposti e dei contraddittori, che del resto lo stesso Cusano ha indicato come proprio interesse fondamentale. Per affrontare il nostro tema occorre poi ampliare la base fattuale, che non può essere sostituita da speculazioni storico-filosofiche sull'unità sistematica della filosofia del Rinascimento. In merito, offro solo alcune indicazioni.

1) Sebbene l'ambito di circolazione dei testi di Cusano prima del 1488, l'anno dell'edizione di Strasburgo, fosse in primo luogo il territorio dell'Impero romano, e soprattutto la sua rete di conventi che si apprestavano ad aderire alla Riforma, nel frattempo si è venuti a conoscenza di alcuni manoscritti italiani, così che il bilancio negativo che Garin ha tratto nel 1960 non è più del tutto giustificato.[31]

2) Dopo che il quadro della tradizione manoscritta si è modificato, anche la testimonianza di Cusano alla fine della sua *Apologia*, alla quale hanno fatto riferimento Fiorentino e Cassirer, assume nuovo peso; Cusano sottolinea espressamente, nel 1449, che il pensiero della *Docta ignorantia* aveva già trovato da qualche tempo accoglienza "in Italia", e avrebbe certamente sconfitto ben presto le altre scuole filosofiche.[32]

3) Alcune testimonianze della presenza di Cusano in Italia offrono nel loro complesso un nuovo quadro:

– le prime stampe delle sue opere, apparse sul suolo italiano nel primo decennio successivo alla morte, contenevano sue lodi e ritratti attendibili, dovuti alla penna del suo segretario e amico Giovanni Andrea de' Bussi, nei quali erano illustrati la sua originalità e il suo orientamento filosofico. Sebbene queste opere avessero basse tirature, è difficile immaginare che gli intellettuali italiani degli anni dal 1462 al 1472 non abbiano avuto interesse per queste testimonianze: il cardinale di San Pietro in Vincoli non era stato dimenticato;[33]

– Vespasiano da Bisticci ha accolto Cusano nelle sue biografie di uomini famosi del proprio tempo. Sebbene la sua biografia sia piuttosto stringata, non si limita alla vita esemplare del cardinale («fu di santissima vita»); l'esperto libraio lodò l'alta considerazione per le opere di Cusano, naturalmente in Italia: «Furono l'opere sue di grandissima riputazione». Egli si esprime in modo caratteristico sul significato intellettuale di Cusano: «Fu sutilissimo disputatore [...] grande platonista».[34] Queste parole sono scritte all'incirca nel 1482. Si sta sempre più colmando la lacuna fra il 1450 e il 1502, l'anno dell'edizione cusaniana di Cortemaggiore, che infine dimostra l'esistenza anche in Italia di un interesse per Cusano prima dell'edizione parigina di Faber Stapulensis. In modo indiretto e anonimo Cusano era poi senz'altro presente, per il fatto che i suoi due dialoghi

dell'*Idiota de sapientia* furono presto stampati come opera di Petrarca e trovarono ampia diffusione.

4) A tutto ciò si aggiungono numerose testimonianze di legami personali di Cusano con intellettuali italiani. Disponiamo ora delle prime tre parti del primo volume degli *Acta Cusana* (Hamburg 1976, 1983, 1996). Rispetto alle ricerche di Remigio Sabbadini[35] ed Edmond Vansteenberghe[36] gli *Acta* non offrono novità sensazionali, e si fermano per ora all'anno 1452, ma documentano in modo attendibile un complesso quadro delle relazioni italiane di Cusano. Ricordo alcuni documenti, tutti tratti dagli *Acta Cusana*.

Documento n. 191, p. 6: lunga amicizia con Paolo Toscanelli, iniziata a Padova negli anni 1417-1424(?). Si confronti il n. 15, p. 5 e il n. 18, p. 6. Si confronti infine il n. 573, p. 462.

Nn. 34 e 35, pp. 12-13: Poggio Bracciolini riferisce nel maggio 1427 a Niccolò Niccoli in merito al ritrovamento di manoscritti in Germania e del resoconto di Niccolò Cusano.

Ugualmente il n. 48, p. 18; n. 62, p. 22; n. 66, p. 23; n. 67, p. 25; n. 70, p. 26: Poggio parla di Cusano, che è in stretta relazione con Giordano Orsini, anche se non, come un tempo si riteneva spesso, come segretario del cardinale.

Nel n. 146, pp. 85-88, del dicembre 1432, Francesco Pizolpasso scrive a Cusano, e di nuovo nel gennaio 1433 da Basilea (n. 154). Egli ricorda gli studi comuni e sollecita, nel tono più amichevole, l'invio di manoscritti.

N. 349, lettera del 16 aprile 1438: Francesco Pizolpasso, ora arcivescovo di Milano, scrive a Cusano, *amico praeamando* (p. 229), con saluti a Tommaso Parentucelli e a Poggio (p. 232).

N. 157, pp. 93-94. Nel gennaio 1433 Ambrogio Traversari scrive a Giuliano Cesarini in merito a Niccolò Cusano e alle sue comunicazioni sui manoscritti.

N. 244, p. 165: nell'ottobre 1435 Traversari scrive a Christophorus, vescovo di Cervia, e nomina Cusano come «homo studiosissimus et librorum copia insignis».

N. 1438, pp. 242-243: Giuliano Cesarini chiede ad Ambrogio Traversari i manoscritti greci che Cusano avrebbe portato da Costantinopoli (n. 482, pp. 352-358).

Cusano corrisponde con Giuliano Cesarini, al quale sono dedicati il *De docta ignorantia* e il *De coniecturis*.

N. 398, pp. 262-263: Cusano scrive, il 4 agosto 1439, a Tommaso Parentucelli, che vorrebbe spronare Traversari a tradurre il *De theologia Platonis* di Proclo.

Enea Silvio (Pio II) scrive di Niccolò Cusano (n. 427, p. 281): «Hercule omnium Eugenianorum [...] homo et priscarum literarum eruditissimus e multarum rerum usu perdoctus». L'amicizia di Enea con Cusano è più volte comprovata.[37]

N. 292, p. 196: lettera precedente al 17 maggio 1437 di Francesco Pizolpasso a Decembrio sulla conoscenza del greco da parte di Cusano; si confronti il n. 297, pp. 202-203, sullo stesso argomento. Dunque non era solo l'ingenuo Vespasiano da Bisticci a essere convinto che Cusano si fosse applicato alla lingua greca.

N. 298 del 21 maggio 1437: Enea Silvio scrive a Pietro da Noceto dandogli notizie sul Concilio di Basilea; cita Cusano come principale rappresentante tedesco e come «homo in omni genere literarum tritus» (p. 204).

N. 344 del marzo 1438: Ambrogio Traversari scrive da Ferrara che Cusano ha portato da Bisanzio molti pregevoli libri: «Est apud nos Nicolaus Treverensis vire undecumque doctissimus et omnium studiosissimus, qui ex Costantinopoli multa secum advexit» (p. 227); fra quei libri si trovava la *Theologia Platonis* di Proclo (n. 333, p. 224).

Infine è documentata la conoscenza, diventata poi amicizia, con Giovanni Andrea de' Bussi, che conosciamo anche come interlocutore dei dialoghi *De possest* e *De non aliud* e come promotore della prima edizione italiana delle opere di Cusano.[38]

Il 31 agosto 1450 Cusano scrive da Fabriano a Lorenzo Valla e gli si rivolge con rispettosa confidenza: «Optime aque doctissime vir, amice singularissime» (n. 932, p. 644).

Cosa dicono questi documenti?

Non bastano per confortare la tesi di Cassirer, ma mostrano comunque che Cusano, nel XV secolo, non era così isolato come è stato descritto finora. Essi non indicano mai una relazione unilaterale, monocausale: non raffigurano Cusano né come ispiratore dell'intera cultura rinascimentale italiana, né come mero scolaro. Le testimonianze sono lacunose, poiché importanti relazioni di Cusano, a causa della vicinanza degli interlocutori, possono essersi limitate a conversazioni. Mancano per esempio prove della diretta conoscenza con Leon Battista Alberti, mentre nessuno ripeterebbe le diffuse affermazioni di Pierre Duhem su Cusano e Leonardo. Ci appare, tuttavia, un variegato campo culturale comune, all'interno del quale Cusano ha affermato la propria diversità, ma ha anche raccolto e offerto stimoli. La lunga amicizia con Paolo Toscanelli era piuttosto stretta; essa non impedì a Toscanelli di criticare le speculazioni matematiche del suo amico Nicola, ma mise Cusano in contatto con una serie di amici dell'italiano, fra i quali anche Alberti. Chi era amico di Tommaso Parentucelli e di Enea Silvio, chi aveva cominciato la carriera con la protezione dei cardinali Giordano Orsini, Giuliano Cesarini e Niccolò Albergati, chi era amico di Filelfo e di Pizolpasso non era isolato nella cultura del Quattrocento. Anche Giovanni Andrea de' Bussi, per esempio, agì da mediatore tra Alberti e Cusano; Alberti gli ha dedicato la sua opera *De statua*.

Questi documenti non mostrano né un influsso unilaterale né una mera dipendenza. Non suggeriscono nemmeno di conservare l'immagine di una relazione monocausale, soltanto rovesciata, nel senso che Cusano sarebbe stato solo uno scolaro degli autori italiani. Quella che si manifesta è una rete, che include, e non esclude, differenze individuali. Ciò che Eugenio Garin ha scritto sulla differenza dei mondi culturali rimane vero, così come la sua tesi di uno sviluppo accelerato tra il 1440 e il 1490. Come dimostrano Giordano Bruno e Campanella, la presenza di Cusano non esclude differenze nell'impostazione del problema e nelle sue soluzioni individuali.

Il confronto di Cusano con gli autori italiani del XV secolo si presenta in modo diverso a seconda dell'immagine complessiva di Cusano che si presuppone. Quando per esempio, con Cassirer, si sottolinea l'ideale metodologico del pesare e del misurare, elidendo la speculazione sul tema della coincidenza degli opposti, si suggeriscono relazioni diverse da quelle che risulterebbero se si vedesse Cusano soprattutto come un "mistico". Occorre dunque parlare delle immagini di Cusano, che nelle discussioni passate hanno giocato per lo più sullo sfondo, contribuendo indirettamente a determinare il risultato del confronto.

1) Negli anni venti e trenta del secolo si amava presentare Cusano come un uomo del tardo Medioevo ossessivamente inquieto, per il quale erano scomparse tutte le certezze dell'epoca d'oro della Scolastica, espressione con cui si indicava il XIII secolo. Cusano apparve pertanto come uno scettico; la sua vocazione all'ignoranza socratica parve una ricaduta non solo rispetto alla Scolastica, ma addirittura rispetto ad Aristotele e Platone. L'enfasi sulle considerazioni scettiche si univa facilmente a un fideismo complementare, come se Cusano avesse trovato solo nella fede la certezza che avrebbe cercato invano sul piano della filosofia. Questa immagine di Cusano è inconciliabile con i passi di trionfante certezza che si incontrano nella sua opera. Cusano ne emerge come un autore il cui nuovo procedimento offre la soluzione di tutti i possibili problemi: chi è disposto a seguirlo, vedrà tutto con chiarezza: «Maxima atque multis occultissima clarissima luce intueberis».[39] Nell'esperienza della crisi e nella coscienza tedesca del tragico degli anni venti e trenta questo lato di Cusano impallidisce fortemente; verrebbe dal fraintendimento del concetto di congettura, e non si opporrebbe alla conclusione che il tedesco Cusano abbia sviluppato una filosofia tedesca, nella quale si sottolinea l'irrazionalità. Contro Cassirer, Cusano viene messo in forte contrasto con Descartes: egli sarebbe più profondo, più tragico e più devoto.[40] La nazionalizzazione di Cusano, che in Cassirer, nonostante tutto, era ancora assente, si manifesta chiaramente. Questa stilizzazione giunse fino ad affermare che la filosofia moderna avrebbe avuto in Cusano la sua "origine dal fondamento creativo della vita tedesca";[41] l'influsso dell'Umanesimo italiano doveva avere un carattere solo periferico; dal punto di vista essenziale, si poteva dire del pensiero di Cusano che "queste intuizioni non rimandano all'Italia".[42] Si può qui mostrare come certe immagini di Cusano contribuiscano a determinare anche la ricerca di "fonti" o di discendenze; una tale descrizione del pensiero di Cusano suggeriva di ricercarne l'origine piuttosto in un Meister Eckhart, concepito come un "mistico".

Mentre l'immagine di Cusano come scettico si limita a riproporre la prospettiva per cui la conoscenza è un'immediata riproduzione delle cose, e si presenta in questa forma già in Johannes Wenck, si può effettivamente dimostrare il significato che Eckhart ha avuto per Cusano; le ricerche di Herbert Wackerzapp hanno mostrato che Cusano si è precocemente occupato di Eckhart.[43] L'etichettatura di Eckhart come "mistico" è però recente e ha prodotto una serie di malintesi; si basa sulla separazione di Eckhart dal suo ambiente intellettuale, creato da Alberto Magno, e documentato per la prima volta dall'edizione del *Corpus philosophorum teutonicorum medii aevi*. L'ispirazione di fondo del pensiero di Eckhart deve essere rilevata innanzitutto dalle fonti e dalla costellazione storica in cui si muoveva; non può essere derivata dal vocabolo "mistico" o da opzioni manualistiche, come è successo.[44] Questo non significa che non esistano motivi "mistici" nella filosofia di Cusano. Quando esiste solo una sostanza, e quando essa include espressamente anche l'osservatore, si giunge ad aspetti "mistici", che tuttavia non possono essere staccati dal complesso dell'argomentazione filosofica di Cusano. Questa – che Dio pensa in noi – è in fondo già l'intuizione, il motivo, che si incontra in particolare negli

Opuscula degli anni quaranta e nel *De visione Dei*, e che presuppone il lavoro concettuale che ha portato dal *De docta ignorantia* al *De coniecturis*. È antistorico sottolineare in modo esclusivo tale intuizione e sorvolare sul programma metodologico delle scienze empiriche, che Cassirer ha interpretato come il cammino verso Galilei e Descartes. Occorre inoltre ricordare che Cusano, nel *De staticis experimentis*, ha formulato un programma di ricerca naturale che voleva indagare anche l'uomo e i suoi stati psichici (!). Egli richiedeva la collaborazione di numerosi ricercatori che dovevano scoprire il peso specifico delle cose in diverse condizioni esterne. Le innovazioni cosmologiche del secondo libro del *De docta ignorantia* – che la Terra non è in perfetta quiete e non può essere una sfera perfetta, che all'universo compete un'infinità privativa – anche se in passato sono state sottolineate con un *pathos* eccessivo, mostrano in ogni caso una forte inclinazione alla ricerca naturale. Cusano ha presentato la sua dottrina della coincidenza come una guida, una *ars generalis*, che pone tutto, e in particolare la fisica, in una nuova luce. Questo lato nell'opera di Cusano, che lo unisce a Paolo Toscanelli e a Leon Battista Alberti, non può essere trascurato a favore dei motivi di provenienza eckhartiana, indubbiamente presenti. Questo avvicinamento ai naturalisti italiani non esclude che essi trovassero le speculazioni di Cusano sulla quadratura del cerchio poco convincenti. Tuttavia, gli scritti matematici di Cusano e la discussione che suscitarono costituiscono un legame tra Cusano e altri dotti, come Peurbach, ma anche con gli italiani. Non si può, con il richiamo a Eckhart, offrire un'immagine stilizzata di Cusano in modo troppo tedesco e troppo "irrazionale".

Esistono altre immagini di Cusano, che non suggeriscono una concreta localizzazione geografica e una storicizzazione delle sue teorie, e che forse la impediscono. Nell'interpretazione neokantiana di Cusano i motivi teologici non sono mai stati negati, ma sono stati trattati più che altro come un materiale sul quale si doveva mettere alla prova un nuovo modo di pensare. Questo ha portato, dagli anni cinquanta, a partire dalla Germania, a una reazione teologica, il cui portavoce è stato Rudolf Haubst. Tale reazione ha un tono apologetico, in quanto è riuscita a respingere la critica a Cusano, interpretato come un panteista e un distruttore della scienza – secondo il parere anche di Edmond Vansteenberghe – e di provare la correttezza ecclesiastica dei suoi scritti.[45] La filosofia di Cusano si sarebbe impegnata a dare ragioni di plausibilità per i segreti della fede, che egli accoglieva in stretta obbedienza. Non commento questa interpretazione; basti osservare che essa non ha portato a una temporalizzazione o localizzazione del pensiero di Cusano. Parte dai testi di Cusano per sollevarsi alle verità eterne della dogmatica cattolica nel suo conio neoscolastico, dedicandosi all'accertamento della concordanza del filosofare di Cusano con il catechismo del Concilio di Trento.

Altrettanto inutile, per il problema "Cusano e l'Italia", era l'enfasi sugli elementi platonici e/o neoplatonici del suo pensiero.[46] Questa interpretazione è più vicina al testo rispetto alla lettura ecclesiale-dogmatica, che ha portato non di rado a censure, e ha condotto innegabilmente al problema della diversità del platonismo di Cusano da quello di Marsilio Ficino e di Pico. Si aprirono così due strade divergenti. Qualcuno ha visto in Cusano lo scopritore o il riscopritore dell'eterna verità del platonismo (e/o del plotinismo, o di Proclo); altri hanno indagato le differenze esistenti all'interno di questo "gruppo platonico". Il secondo procedimento ha portato a dissolvere in singole ricerche l'etichetta unitaria di "platonismo fiorentino" o di "platonismo rinascimentale"; in tal modo sono emerse rilevanti differenze non solo fra Cusano e i pensatori fiorentini, ma anche fra gli stessi Ficino e Pico. Si è mostrato che l'esaltata o presupposta «unità sistematica della filosofia del Rinascimento» non è esistita in questa forma compatta. Questo non esclude affatto linee di congiunzione concrete e filologicamente documentabili, ma cambia il modo di considerarle. Non cerchiamo più in Cusano l'origine del platonismo unitario di Firenze; lo vediamo in un intreccio che coinvolge i platonici greci, in particolare Gemisto Pletone e Bessarione, ma anche i dotti latini interessati ai padri della Chiesa di ispirazione platonica, a Dionigi l'Aeropagita e ad Agostino. Si pensi innanzitutto alla relazione, sopra documentata, con Ambrogio Traversari, che si fondava sul comune interesse per Proclo e Dionigi l'Aeropagita.[47]

L'immagine di Cusano nella ricerca recente è stata anche troppo influenzata dallo scritto *De docta ignorantia*. Il monito di Francesco Fiorentino affinché si mettesse l'accento sugli scritti tardi non è stato accolto; l'indicazione di Joseph Koch, che ha sottolineato l'originalità del *De conjecturis* rispetto al *De docta ignorantia*, ha trovato poco seguito.[48] Non posso qui esporre un'analisi genetica degli scritti di Cusano;[49] abbozzo, in estrema sintesi e senza offrire nuove prove, tre stadi della dottrina della coincidenza, utili come punti di partenza per ulteriori confronti. Questo non significa affatto che la dottrina della coincidenza esaurisca la filosofia di Cusano e la sua diffusione in Italia; per una migliore visione d'insieme, mi limito ai campi principali, che hanno un particolare significato per una ricerca sulla storia delle influenze esercitate da Cusano:

– la dottrina di una religione dell'umanità nella diversità dei vari riti, contenuta nel *De pace fidei* (1453);

– il programma di una conseguente quantificazione della natura e degli uomini nel *De staticis experimentis* (1450).

Parleremo presto di queste due linee di pensiero, che Cusano ha sorprendentemente esposto in modo da non fare riferimento alla dottrina della coincidenza; tuttavia, mi attengo dapprima al maggior peso che la dottrina della coincidenza ha nell'opera di Cusano e la caratterizzo, in certa misura semplificandola, in tre stadi di sviluppo.

1) La fase del *De docta ignorantia*. Gli scritti del 1439-1440 non contengono la dottrina della coincidenza; Cusano la descrive come una nuova scoperta, quasi una rivelazione occorsagli nel viaggio di ritorno da Bisanzio. In questa fase essa consiste nell'affermazione che il massimo è insieme il minimo, e che il sapere massimo è anche il sapere minimo, e pertanto il non sapere. Guidato dalla "regola" per cui nulla di ciò che è dato corrisponde adeguatamente alla sua determinazione concettuale, Cusano, nel secondo libro, impiega la dottrina della coincidenza nella scoperta di una nuova cosmologia, e, nel terzo, per una concezione filosofica della cristologia. Questi due campi di ricerca – cosmologia e filosofia dell'incarnazione – si mostrano particolarmente adatti all'impiego di questo metodo, dopo che il primo libro si è chiuso con l'affermarsi della teologia ne-

gativa nel suo significato più rigoroso, in base al quale non si può parlare di Dio, in quanto infinito, né di "Padre", né di "Figlio", né di "Spirito Santo".

La coincidenza non abbraccia solo le perfezioni contrapposte che devono essere congiunte nel loro punto culminante; si riferisce esplicitamente all'unificazione di affermazioni contrastanti (contraddittorie), che troviamo collegate al principio "massimo = minimo", ma che, in quanto contraddittorie, trascendono l'intelletto umano. La distinzione fra la *ratio*, che soccombe di fronte alle contraddizioni, e l'*intellectus*, in grado di scavalcare le proposizioni contraddittorie, viene accennata ma non è ancora sviluppata.

2) Lo scritto *De coniecturis*, successivo di circa due anni, offre un'esauriente analisi delle relazioni di *intellectus* e *ratio* e critica esplicitamente la concezione della dottrina della coincidenza del *De docta ignorantia*. Cusano ritiene di avervi parlato dell'unità divina come si potrebbe parlare solo dell'*intellectus*. L'unità divina sta sopra la coincidenza, che sarebbe l'attività peculiare dell'*intellectus*, dal quale derivano la ragione e il divieto di affermazioni contraddittorie.

3) In questa concezione Cusano conserva la dottrina della coincidenza; la differenza fra *intellectus* e *ratio* è per lui la chiave. In particolare nel *De beryllo* ne ha esposto il carattere di procedimento intellettuale, che, nella fisica ma anche nella scienza filosofica della politica, è in grado di risolvere tutti i problemi aperti. Nelle sue opere più tarde egli presenta la dottrina della coincidenza come l'analisi del passaggio immanente delle determinazioni fondamentali (come unità e molteplicità, identità e non identità) in quelle contrapposte, e sottolinea in particolare come questo valga per tutti i concetti fondamentali.[50] La descrizione più chiara della dottrina della coincidenza come teoria generale dell'immanenza reciproca dei contrari si trova nel *De venatione sapientiae*.[51]

Non è questo il luogo per esaminare gli argomenti di Cusano a sostegno delle sue diverse concezioni della dottrina della coincidenza e per indagare i campi della sua applicazione. È tuttavia chiaro che al più tardi nel *De beryllo* la dottrina della coincidenza rappresenta un procedimento conoscitivo universale, che non riguarda prioritariamente la teologia filosofica; il *De venatione sapientiae* dichiara che si tratta di un'analitica generale delle opposizioni dei concetti fondamentali. Vale la pena di sottolinearlo, perché quando si interpreta la teoria della coincidenza in senso debole (come se parlasse solo del coincidere dei *contraria*, e non anche dei *contradictoria*), quando la si limita alla dottrina filosofica di Dio e addirittura alla teologia rivelata, e non la si riconosce come procedimento universale, risulta un'impostazione scorretta del confronto di Cusano con Bruno, spesso collegato al rimprovero di panteismo, che non è qui pertinente.

Disponiamo ora dei presupposti fondamentali per affrontare il tema della presenza di Cusano in Italia prima di Giordano Bruno. Mi limito a tre aspetti:

1) il rapporto tra il *De staticis experimentis* e Leon Battista Alberti;

2) la dottrina cusaniana dell'unità della religione nel genere umano in Marsilio Ficino;

3) la presenza della dottrina cusaniana della coincidenza nell'opera di Giovanni Pico della Mirandola.

1) Cassirer argomentò a favore della vicinanza di Alberti a Cusano facendo riferimento alla discussione cusaniana sulla quadratura del cerchio. In questo caso spetterebbe a Cusano una priorità temporale. Ma l'interesse per la quadratura del cerchio poteva essere provocato tanto da Archimede o da Lullo quanto da Cusano. Di contro, lo scritto di Cusano *De staticis experimentis* del 1450 mostra una vicinanza agli interessi di Alberti come tecnico e architetto più significativa e meno generica dei dibattiti sulla quadratura del cerchio. Alberti ha scritto più volte su problemi di peso e di pesatura, nel *De re aedificatoria*, in particolare X, 3 (*De architectura*), del 1450-1452, nei *Ludi mathematici*, sempre del 1450-1452, e nello scritto perduto *De motibus ponderis*. Alberti si interessava alla pesatura dal punto di vista pratico dell'architetto; Cusano, di contro, scrisse un'opera programmatica, che esortava alla pesatura di tutto. Cusano nomina, nel *De staticis experimentis*, Vitruvio, Ipparco, Agostino e Boezio, ma non Alberti. Si avvicina però a lui su questi punti:

– il procedimento per misurare la profondità dell'oceano;[52]
– la spiegazione del principio di Archimede, ovvero della spinta idrostatica;[53]
– il procedimento per misurare l'umidità attraverso la pesatura di un pezzo di lana.[54]

Devo lasciare agli storici della scienza antica e araba la decisione su quanto queste idee di Alberti fossero originali. Archimede e Vitruvio, ma anche Ruggero Bacone, potrebbero essere indagati come fonti conosciute indipendentemente da Alberti e da Cusano; si potrebbe pensare anche a una lettura comune di Vitruvio. Naturalmente Cusano poté leggere Vitruvio anche senza la mediazione di Alberti, ma una comunanza degli orientamenti di lettura nel periodo intorno al 1450 rimane innegabile. Gli esempi citati derivano tutti dalla sfera del lavoro manuale e dell'architettura; questo non ci stupisce poiché si riferiscono alla figura dell'*idiota*. Ma alla luce della relativa eccezionalità del *De staticis experimentis* nell'opera di Cusano, mi sembra evidente che, per queste tecniche di misurazione, nel 1450 egli abbia consultato Alberti, per adattare poi gli esempi nel "proprio" contesto alla teoria del procedimento empirico. Non si può parlare di una loro ripresa meccanica.

2) Cusano non cita la dottrina della coincidenza né nel *De staticis experimentis*, né nel *De pace fidei*. Non stupisce che questi scritti abbiano trovato più ampia ricezione in quanto erano speculativamente più agili.

Così, per esempio, il tema di "una" religione naturale si trova anche in Ficino, e in particolare all'inizio del suo scritto *De christiana religione* del 1473. In Ficino si deve sempre pensare a Pletone e a Bessarione; non sostengo alcuna dipendenza unilineare da Cusano; il nostro scopo non può essere altro che quello di riassumere il pensiero individuale di Cusano, Pletone, Bessarione, Ficino e Pico sotto il concetto collettivo di "platonismo del XV secolo". Tuttavia si deve riconoscere che le formulazioni di Ficino sono prossime a quelle di Cusano. La religione, scrive Ficino, è così naturale per lo spirito umano che la provvidenza divina non lascia alcuna regione del mondo senza religione; essa permette solamente che i riti variino a seconda della differenza dei luoghi e dei tempi, «quamvis permittat variis locis atque temporibus ritus adorationis varios observari».

Ficino sottolinea ulteriormente la relazione fra religione unitaria e molteplicità dei culti quando afferma che quest'ultima è da riferire direttamente a una disposizione divina e accresce la bellezza dell'universo. Al sovrano dell'universo importerebbe di essere venerato dagli uomini, ma gli sarebbe indifferente con quali gesti essi manifestano tale venerazione. L'unica vera venerazione divina consisterebbe nell'operare morale.[55] Non è esattamente quello che ha detto Cusano, ma il Dio al quale piace la molteplicità delle religioni, perché essa non contraddice l'unità della religione naturale, dato che la molteplicità è legata ai gesti e ai riti, è il Dio del *De pace fidei*. Infine, sempre come Cusano, Ficino considerò anche i musulmani come una specie di cristiani.[56]

3) Sarebbe sbagliato concludere che in Italia Cusano fu sì apprezzato, ma che il suo tema più profondo e difficile, la coincidenza, sarebbe stato ignorato prima della sua ripresa da parte di Bruno. La controprova è rappresentata da un testo di Giovanni Pico della Mirandola. Ho esposto le prove della presenza della dottrina della coincidenza in Pico nel 1980, nelle "Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft".[57] I miei argomenti filologici trovarono, già prima della stampa, il consenso di Eugenio Garin e di Cesare Vasoli, mentre la situazione generale, dopo il disarmo della tesi globale di Cassirer, è mutata. Anche Stephan Meier-Oeser conferma, nella sua storia degli influssi esercitati da Cusano, la mia tesi della presenza di Cusano in Giovanni Pico della Mirandola.[58] Come la si può provare?

Fra le novecento tesi preparate da Pico per il congresso filosofico del 1486 se ne trovano settantuno alle quali egli – a differenza delle molte altre – aggiunge una triplice annotazione: in primo luogo, che si tratta di tesi nuove; in secondo luogo, che sono paradossali; in terzo, che egli le fa proprie. In questo gruppo, le tesi dalla 13 alla 22 meritano un particolare interesse:

13. Contradictoria in natura actuali compatiuntur.
14. Licet sit vera precedens conclusio, tamen magis proprie dicitur, quod in natura intellectuali non sint contradictoria, quam quod se compaciuntur.
15. Contradictoria coincidunt in natura uniali.
16. Rationabiliter posuit Aristoteles in suis scientiis, primum principium de quolibet dici alterum contradictoriorum [Kieszkowski: contradictorium], et de nullo simul.
17. In intellectu est hoc et illud, sed non est hoc extra illud.
18. Ideo in anima apparet incompossibilitas contradictoriorum [Kieszkowski: contradictorium], quia est prima quantitas pones partem extra partem.
19. Unumquodque in natura intellectuali habet a sua [Kieszkowski: suo] intelligibili unitate, et quod quodlibet sibi uniat, et quod et quod immaculatum et impermixtam sibi sui servet proprietatem.
20. Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa cum in ipsa sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa.
21. Per predictas conclusiones intelligi postest, quae sit omiomeria Anaxagore, quam Opifex intellectus distinguit.
22. Nemo miretur, quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, qua maxima mixcio coincidi cum maxima simplicitate in natura intellectuali.[59]

Queste tesi mostrano quella che sopra ho chiamato una "rete" o "costellazione": sullo sfondo si trova il *Timeo* platonico, con l'espressione *opifex intellectus*, ma si tratta allo stesso tempo dell'interpretazione della dottrina delle omeomerie di Anassagora e dei resoconti di Aristotele nel libro A della *Metafisica*. Ma i fattori che agiscono sono ancora più numerosi: si presenta chiaramente la gerarchia neoplatonica (procliana?) di Uno (tesi 15), intelletto (tesi 17) e anima (tesi 18): l'*anima*, in quanto legata al corpo, non può negare le contraddizioni; si è separata, con le parti del corpo, in segmenti spaziali (tesi 18). Nell'intelletto, al contrario, i *contradictoria* perdono la loro reciproca esclusività (tesi 14). Ma questo non significa affatto che le diverse cose perdano in esso la loro differenza; sono in esso *hoc et illud*, ma ogni immagine della separazione spaziale deve essere esclusa: *non est hoc extra illud*. Pico si mostra preoccupato di riconoscere alla filosofia di Aristotele una sfera di validità delimitata dalla vigenza del principio del terzo escluso. Nelle sue scienze, *in suis scientiis*, Aristotele ha ragione. Questo significa che nella logica, nella fisica e nell'etica il suo principio è valido, ma non lo è quando si parla d'intelletto. E di questo si sarebbe accorto Anassagora. Pertanto, nonostante la pretesa di Pico di esporre qualcosa di nuovo, siamo nella cerchia della tradizione neoplatonica, con il suo problema di delimitare l'ambito di validità della filosofia di Aristotele. Questo era un tema importante per Cusano, in particolare nell'*Apologia*, nel *De beryllo*, dove pure si trattava di un'interpretazione simpatetica di Anassagora (si confronti peraltro il *Fortassis altius Anaxagora* in *De docta ignorantia* II, 5), e nel *De non aliud*.[60] Compaiono tuttavia anche le formulazioni della coincidenza, caratteristiche di Cusano: *Contradictoria... se compatiuntur* (tesi 13); *Contradictoria coincidunt in natura uniali* (tesi 15); *Maxima mixctio coincidit cum maxima simplicitate* (tesi 22).

Pico le usa in modo tanto autonomo e conforme al significato di Cusano, che non può averle conosciute solo per sentito dire. Ne concludo che egli ha letto Cusano, e in particolare un testo che conteneva la dottrina della coincidenza nella versione raggiunta con il *De coniecturis*. Potrebbe essere stato il *De beryllo*, ma più verosimilmente si è trattato del *De complementis theologicis* insieme al *De complementis mathematicis*.[61]

Con queste indicazioni, il problema non è stato trattato in modo esauriente, anche se si è dimostrato che la presenza di Cusano in Italia si è manifestata non solo attraverso Faber Stapulensis e Bovillo, e dunque solo dopo l'inizio del XVI secolo. Questo non significa che la tesi di Cassirer sia confermata nel suo insieme. Da un lato, essa deve subire restrizioni: Ficino ebbe una propria, migliore via di accesso a Platone e alla tradizione neoplatonica; la parte recitata da Pletone e Bessarione deve essere valutata autonomamente; il pensiero di Pico non si esaurisce, come è stato indicato, nel contatto con Cusano. Dall'altro lato, la tesi di Cassirer si basava su una sopravvalutazione dello studio quantitativo della natura, e deve pertanto essere modificata e addirittura ampliata, poiché per esempio la filosofia della religione di Ficino, o il progetto sulla concordia di Pico e la sua dottrina della dignità dell'uomo sono molto vicini a Cusano.

Note

* Traduzione dal tedesco di Giorgio Giovanni Tognini.
[1] L'autore cita dalla terza edizione, riprodotta dalla Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971; riporteremo qui la traduzione di A. Pasquinelli, E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1952-1958, ristampa 1978, 10 voll. [*n.d.t.*]
[2] Ivi, vol. I, p. 85.
[3] *Ibid.*
[4] Ivi, p. 105.
[5] Ivi, vol. I, p. 24.
[6] Ivi, vol. I, p. 100.
[7] Ivi, vol. I, p. 21.
[8] Ivi, vol. I, p. 41.
[9] Ivi, vol. I, pp. 41-42.
[10] N. Cusanus, *De apice theoriae*, a c. di Klibansky-Senger, 5, 9-13, p. 120 : «Una volta credevo che la verità dovesse essere trovata nell'oscurità. Ma la verità ha una grande potenza. Il potere stesso riluce chiaro in essa. Essa grida per le strade. Lo hai letto nel libro *De idiota*. Si mostra con grande certezza, e da ogni parte è facile da trovare». Cito Cusano secondo l'edizione Niccolai de Cusa, *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Literarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Meiner, Leipzig-Hamburg 1932- , abbreviato con H seguito dal numero di volume; qui dunque H XII, Hamburg 1982. Cito le restanti opere secondo *Nicolai Cusae Opera*, Iacobus Faber Stapulensis, Paris 1514, riprodotto a mia cura presso Minerva, Frankfurt 1962, abbreviato con P.
[11] Cfr. F. Fiorentino, *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Opera postuma*, Tipografia della Regia Università, Napoli 1885, pp. 139, 119, 124.
[12] E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, cit., vol. I, p. 75, nota 1.
[13] Ivi, p. 43.
[14] E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1935, ristampa anastatica 1974, p. 75.
[15] Ivi, pp. 19, 79.
[16] M. Ficino, *Epistolarium*, l. IX, in *Opera*, fol. 899, citato in E. Cassirer, *Individuo e cosmo...*, cit., p. 80, nota 1.
[17] E. Cassirer, *Individuo e cosmo...*, cit., p. 85.
[18] Ivi, p. 54.
[19] Ivi, p. 85, nota 1. Cassirer fa riferimento a P. Duhem, *Etude sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu. Seconde série*, Hermann, Paris 1909, p. 99 ss.
[20] E. Cassirer, *Individuo e cosmo...*, cit., p. 80, nota 1.
[21] M. Seidlmayer, *Nikolaus von Cues und der Humanismus*, in J. Koch (a c. di), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Brill, Leiden 1953, pp. 1-38.
[22] N. Cusanus, *De concordantia catholica*, a c. di Kallen, *Praefatio*, 2, 10, H XIV, 1, p. 2.
[23] N. Cusanus, *De venatione sapientiae*, a c. di Klibansky-Senger, c. 30, 89, H XII, p. 85.
[24] I ragguagli dettagliati si possono facilmente trovare, con l'aiuto dell'indice dei nomi, in K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
[25] G. Saitta, *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano*, Tamari Editori, Bologna 1957.
[26] E. Garin, *Niccolò Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100 (81).
[27] Ivi, pp. 77-78.
[28] Ivi, p. 78.
[29] Ivi, p. 86.

[30] Ma cfr. K. Flasch, *op. cit.*, pp. 318-324.
[31] Cfr. R. Klibansky, *Zur Geschichte der Überlieferung der* Docta ignorantia *des Nikolaus von Kues*, in Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia – die belehrte Unwissenheit*, l. III, in *Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung*, Heft 15 c, Meiner, Hamburg 1977, p. 205. Cfr. anche P. Wilpert, *Praefatio Editoris*, in Nicolai de Cusa, *Opuscula*, I, H IV, Hamburg 1959, pp. XIX-XX.
[32] N. Cusanus, *Apologia doctae ignorantiae*, a c. di Klibansky, 1-9, H II, p. 36: «Ecce, condiscipule praeamate, quae ex pectore praeceptoris pro defensione Doctae ignorantiae recollegi; licet plura e memoria excederint, ea tibi legenda atque, ubi opus videris, communicanda transmitto, ut in tua ferventia crescat admirabile semen, quo ad divina videnda elevamur, ut *iam dudum audivi per Italiam* ex hoc semine per tuam solicitam culturam in studiosis ingeniis receptum magno fructum affuturum. *Vincet enim indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos*, licet difficile sit consueta relinquere».
[33] Cfr. M. Miglio, *Prefazioni alle edizioni di Sweynheim e Pannartz prototipografi romani,* Documenti sulle arti del libro XII, Il Polifilo, Milano 1978; cfr. K. Flasch, *op. cit.*, pp. 244-247.
[34] Vespasiano da Bisticci, *Le vite*, I, a c. di A. Greco, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1970, p. 185.
[35] R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, Sansoni, Firenze 1905.
[36] E. Vansteenberghe, *Nicolas de Cues*, Paris 1920.
[37] Cfr. *Acta Cusana* I, 291, p. 196; 445, pp. 289-290; 531, p. 437; 548, p. 443; 594, p. 469; 678, p. 515; 707, p. 526; 710, p. 530; 712, p. 530; 717, p. 533; 718, p. 534; 740, p. 542.
[38] Cfr. in merito *Acta Cusana*, 519, pp. 375-376.
[39] N. Cusanus, *De coniecturis*, a c. di Koch, I, 10, 46, 1-2, H III, p. 49. Cfr. K. Flasch, *op. cit.*, pp. 146-153, ma anche pp. 37-42.
[40] Questa tendenza può essere ampiamente documentata. Ricordo solo R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschicte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Max Niemeyer, Halle 1929, p. 51: «Monito nei confronti della certezza [...] inadeguatezza di ogni processo conoscitivo [...] l'espressione ignoranza socratica è usata senza dubbio in senso scettico»; p. 52: «Una violenta scossa della certezza filosofica [...]. Da questo pensiero [del *De coniecturis*] si produce per l'assoluto, per Dio in sé, solo un ignoto impenetrabile, una rinuncia alla verità»; p. 53: «Questo relativismo illimitato [...] il vuoto e puro nulla, l'ignoranza ha cancellato tutto»; p. 56: «Rimane [...] solo il caos del vuoto [...] Nirvana del sapere»; p. 57: «Culmine dell'agnosticismo [...] un pensiero [...] che [...] ha il coraggio di rinunciare al sapere». Willy Andreas, come rettore dell'università di Heidelberg, ebbe l'occasione di discutere di Cusano con Ernst Hoffmann. Andreas nel suo libro *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitwende*, Deutsche Verlaganstalt, Stuttgart 1934, prese le distanze da Stadelmann, che «va in cerca delle sole disposizioni stanche, dubitose, rassegnate e disilluse dello spirito del tardo Medioevo, ed espone anche la problematica presente nel pensiero di Cusano in una luce *fin de siècle* troppo forte» (p. 626), ma concorda con lui quando definisce «il pensiero più profondo e peculiare del grande filosofo» la «impenetrabilità dell'assoluto e la saggezza dell'ignoranza» (p. 41). Joachim Ritter (*Nicolaus von Cues*, in T. Haering (a c. di), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1941, pp. 69-88) spinse in primo piano la coincidenza, vide in essa il «superamento della metafisica tramandata» (p. 84) e pose in contrasto Cusano e Descartes, implicitamente contro Cassirer. Cusano gli apparve come un pensatore dell'irrazionale e della «protesta tedesca» (p. 88).
[41] J. Ritter, *op. cit.*, p. 87 ss.
[42] Ivi, p. 81.
[43] H. Wackerzapp, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Aschendorff, Münster 1962.
[44] Cfr. K. Flasch, *Meister Eckhart und die "Deutsche Mystik" – Zur Kritik eines historiographischen Schemas*, in O. Pluta (a c. di), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundertz.*, in *In memoriam Konstanty Michalscki*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 439-463; K. Flasch, *Meister Eckhart,* Expositio sancti Evangelii secundum

Ioannem, in Id. (a c. di), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosopie. Mittelalter*, Reclam, Stuttgart 1998, pp. 381-401.

[45] R. Haubst, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Paulinus, Trier 1952; Id., *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder, Freiburg 1956; Id., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Aschendorff, Münster 1991.

[46] In merito si devono ricordare numerosi studi di Ernst Hoffmann, e in particolare *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge*, Kerle, Heidelberg 1947.

[47] Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 223-232.

[48] J. Koch, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Westdeutscher, Köln-Opladen 1956.

[49] L'ho offerta altrove, cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, cit., *passim*.

[50] In merito cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, cit., nei luoghi indicati nell'indice degli argomenti sotto il lemma *Koinzidenz – nicht nur philosophisches Theologumenon, sondern universales Verfahren*.

[51] N. Cusanus, *De venatione sapientiae*, a c. di Klibansky-Senger, c. 22, 67, 1-10, H XII, p. 65. Cfr. in merito K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 608-611.

[52] Cfr. N. Cusano, *De staticis experimentis*, 181, H V, p. 233, e L.B. Alberti, *Ludi rerum Mathematicarum*, 8, R. Rinaldi, Milano 1980, pp. 43-44.

[53] Cfr. N. Cusano, *De staticis experimentis*, 170, H V, p. 226, e L.B. Alberti, *Ludi rerum Mathematicarum*, 20, cit., pp. 69-70.

[54] Cfr. N. Cusano, *De staticis experimentis*, 179, H V, pp. 231-2, e L.B. Alberti, *De re aedificatoria*, X, 3, G. Orlandi, p. 869.

[55] «Naturalis autem communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo communi origine ac principe naturarum» (M. Ficino, *De christiana religione*, in *Opera*, ex officina Henricpetrina, Basilaee 1576, c. 1, p. 2). «Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis et temporibus ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas huiusmodi, ordinante Deo, decorem quendam parit in universo mirabilem. [...] Regi maximo magis curae est revera honorari, quam his aut illis gestibus honorari. [...] Illi igitur Deum prae ceteris, immo soli syncere colunt, qui eum actione, bonitate, veritate linguae, mentis claritate, qua possunt et caritate qua debent, sedulo venerantur» (ivi, c. 4, p. 4).

[56] «Mahumethenses Christiani quodammodo esse videntur, quamvis haeretici» (M. Ficino, *De christiana religione*, cit., c. 12, p. 17). Ringrazio Cesare Vasoli per numerosi rimandi a Ficino. Cfr. anche C. Vasoli, *Ficino e il* De christiana religione, in O. Pluta (a c. di), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundertz.*, in *In memoriam Konstanty Michalski*, Grüner, Amsterdam 1988, pp. 151-190, (165).

[57] K. Flasch, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, in "Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft", Grünewald, Mainz 1980, vol. 14, pp. 113-120. Si trovano qui ulteriori punti di vista e la bibliografia precedente il 1980.

[58] S. Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundertz*, Aschendorff, Münster 1989, pp. 31-34.

[59] G. Pico della Mirandola, *Conclusiones*, a c. di Bohdan Kieszkowski, Librairie Droz, Geneve 1973, p. 61.

[60] Cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, cit., pp. 455 e 465.

[61] In merito cfr. K. Flasch, *Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola*, cit., p. 115.

10. Il ritorno di Platone, dei platonici e del "corpus" ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino

di Sebastiano Gentile

1. Dal Petrarca a Niccolò Cusano

Un capitolo importante del ritorno delle culture classiche in Occidente, tema fondamentale dell'Umanesimo, è costituito dal recupero dei testi platonici greci. Come tali si intendono sia le opere dello stesso Platone sia dei neoplatonici sia di quanti altri vennero ricollegati alla tradizione platonica. Si pensi per esempio agli scritti apocrifi attribuiti a Zoroastro, Ermete Trismegisto e Pitagora, considerati nel Quattrocento come le fonti stesse del pensiero platonico, anche se oggi sappiamo che appaiono "platonici" solo perché sono di fatto posteriori a Platone stesso.

La tarda antichità aveva consegnato al Medioevo la versione, per giunta parziale, di un solo dialogo di Platone, il *Timeo*, tradotto e commentato nel IV secolo da Calcidio, che si affiancava alla versione ancora più ridotta di Cicerone. Nel XII secolo, alla corte normanna di Guglielmo il Malo si ebbero le versioni del *Fedone* e del *Menone*, dovute a Enrico Aristippo e conservate in un numero assai limitato di copie. Del *Timeo* abbiamo invece un gran numero di esemplari che testimoniano la diffusione e lo studio di questo testo particolarmente in due periodi: il XII secolo e il Quattrocento. Più tardi a queste versioni si aggiunse quella del commento al *Parmenide* di Proclo, comprensiva dei lemmi del dialogo, dovuta a Guglielmo di Moerbeke.[1]

Sia del *Fedone* che del *Timeo* tradotto da Calcidio ebbe copia nella sua biblioteca Francesco Petrarca: i due volumi sono gli attuali Parigini latini 6280 e 6567 A.[2] Allo stesso Petrarca appartenne anche un codice greco di Platone, oggi identificato con il celebre e assai antico Parigino gr. 1807.[3]

La presenza di questi codici nella biblioteca del Petrarca è già di per sé significativa, dal momento che essi costituiscono un insieme eccezionale per l'epoca in cui furono raccolti. Colpisce in particolare la presenza del codice in greco, visto che il Petrarca non fu mai in grado di leggere correntemente questa lingua, malgrado le lezioni che gli furono impartite ad Avignone dal monaco calabrese Barlaam. Proprio il manoscritto greco rappresenta infatti simbolicamente il desiderio da parte del Petrarca di avvicinarsi in maniera più completa alla lettura e alla conoscenza di Platone di quanto non gli permettessero le traduzioni che aveva allora a disposizione.[4]

Nel *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in cui Petrarca risponde a quattro giovani "aristotelici" che l'avevano accusato di essere un uomo ignorante sia pur dabbene, Pla-

tone ha una funzione quasi simbolica. Rappresenta infatti, nella requisitoria petrarchesca contro i quattro, tenacemente legati all'idea che Aristotele costituisse l'esclusiva fonte del sapere umano, l'altro grande filosofo dell'antichità la cui voce si sarebbe dovuta ascoltare. Ai quattro aristotelici Petrarca poté contrapporre alcune considerazioni: che non erano nel vero affermando che Platone aveva scritto poco, possedendo egli stesso nella sua biblioteca qualche dialogo tradotto e un codice greco con più di sedici dialoghi; che la palma di principe dei filosofi veniva data universalmente dagli antichi e dai padri della Chiesa a Platone con l'eccezione del più tardo commentatore di Aristotele, Averroè; che il pensiero platonico era fra tutti quello che più si avvicinava nei contenuti alla rivelazione cristiana.[5] Nei *Rerum memorandarum libri*, di circa venti anni anteriori – furono composti tra il 1343 e il 1345 e lasciati incompiuti – il Petrarca aveva già dedicato a Platone un lungo capitolo di notevole interesse. L'argomento centrale qui non è il primato o la quantità degli scritti platonici ma la loro vicinanza alla religione cristiana. A questo proposito Petrarca critica, con Agostino e Ambrogio, quanti avevano sostenuto che le affinità tra la religione cristiana e la filosofia di Platone dipendevano dal fatto che Cristo avesse letto i dialoghi platonici. E riporta quanto aveva scritto Agostino, che dopo vari tentennamenti aveva ritenuto come più probabile l'ipotesi che Platone avesse avuto accesso ai testi scritturali in ebraico tramite un interprete. Ma quale che fosse stata l'origine della consonanza tra Platone e la religione cristiana, Petrarca ne sottolineava l'eccezionalità, portando come esempio il celebre passo agostiniano delle *Confessioni* (7, 9) sulla testimonianza platonica relativa al Verbo, così vicina al Vangelo di Giovanni.[6]

Sfuggì al Petrarca un particolare di non poco conto. E cioè che Agostino a proposito di questa testimonianza cita espressamente i platonici, vale a dire i filosofi neoplatonici, non Platone. E che quanto il padre della Chiesa riferisce a proposito del Verbo non si trova in Platone, ma nei suoi successori. Ma al di là dell'equivoco, assume un particolare significato il fatto che Petrarca avesse colto e approfondito l'insistenza agostiniana sulla vicinanza di Platone alla religione cristiana, che Agostino individua in altri temi, come quello della creazione del mondo. Il Petrarca aveva già additato un problema che sarà centrale della rinascita platonica quattrocentesca: quello del rapporto, sia dal punto di vista della cronologia che del contenuto, tra cristianesimo e platonismo.

La conoscenza di Platone da parte del Petrarca rimase un desiderio incompiuto. Le lezioni di Barlaam restarono un episodio senza seguito; e anzi, quando Boccaccio manifestò l'intenzione di far tradurre a Leonzio Pilato non soltanto Omero, ma anche Platone, chiedendone in prestito il codice del Petrarca, fu proprio questi a raffreddare l'entusiasmo dell'amico consigliandolo di non riunire in una sola impresa le versioni dei due «principes Graiorum», peso troppo grave sulle spalle del solo Leonzio. Si sottolineerà ancora come la precedenza a Omero sia stata data per la convinzione, ereditata dalle fonti antiche, che nei testi dei poeti antichi si annidasse, sotto il velo poetico, una "bellissima filosofia", e che proprio in Omero andasse ricercata l'espressione più alta del pensiero greco. E non sarà stato un caso che Omero e Platone si fossero recati entrambi in Egitto presso i sacerdoti di quel paese.[7]

Leonzio Pilato, a quanto ci è dato sapere, non affrontò mai la versione di Platone, an-

che per la sua prematura morte avvenuta nel 1365, mentre tornava da Costantinopoli in Italia. Perché si iniziasse a realizzare il progetto che aveva visto coinvolti Leonzio, Boccaccio e Petrarca, bisognerà aspettare il 1397. In questo anno giunse a Firenze per insegnare il greco Manuele Crisolora. Tra i codici che questi portò con sé dovevano esservi anche dei testi platonici. Conosciamo oggi due manoscritti di Platone appartenuti al Crisolora. Del primo, il Vaticano lat. 226, si servì lo stesso Crisolora quando tradusse la *Repubblica* in cooperazione con Uberto Decembrio durante il periodo che trascorse a Pavia ospite dei Visconti. Dal secondo, il Parigino gr. 1811, con 28 dialoghi, sono discesi due manoscritti attribuiti alla mano del suo allievo più brillante, Leonardo Bruni, e contenenti anche due dialoghi, come il *Gorgia* e il *Fedone*, che furono tradotti dall'umanista aretino.[8]

Tra gli allievi del Salutati il Bruni fu il solo ad affrontare la traduzione latina dei dialoghi platonici. Tradusse il *Fedone* (1404/05), il *Gorgia* (1409), parte del *Fedro* (1424), l'*Apologia di Socrate* (1414 ca.), il *Critone* (1423/27), le *Epistole* (1427), parte del *Simposio* (1435 ?).[9]

Nella prefazione alla versione del *Fedone*, indirizzata a papa Innocenzo VI, il Bruni sottolinea – rifacendosi, sia pure senza citarlo, al passo di Agostino ricordato sopra – la "convenientia" tra la religione cristiana e la filosofia platonica, con un errore cronologico che Petrarca aveva evitato, quello cioè di pensare che Platone potesse aver letto la Bibbia nella versione dei Settanta.[10] Sulla linea d'ascendenza agostiniana inaugurata da Petrarca l'interesse verso Platone è sempre legato all'idea della vicinanza della sua dottrina alla religione cristiana piuttosto che a un interesse reale per i contenuti dell'opera platonica.

In realtà il Bruni, Uberto Decembrio e gli altri traduttori che si cimentarono su Platone nella prima metà del Quattrocento consegnarono ai loro lettori dei testi di ardua comprensione, che era difficile interpretare senza gli strumenti ermeneutici adeguati, nella fattispecie i testi e i commenti degli autori neoplatonici. Non è un caso che Niccolò Cusano avesse invece letto e studiato le opere di Proclo tradotte in latino da Guglielmo di Moerbeke, dal commento al *Parmenide*, alla *Elementatio theologica*, all'*Elementatio physica* e agli altri opuscoli; e che fosse sempre il cardinale Cusano a chiedere ad Ambrogio Traversari la traduzione della *Teologia platonica* dello stesso Proclo, che fu poi ultimata da Pietro Balbo.[11]

2. Marsilio Ficino

Se il Cusano utilizzò con profitto le fonti platoniche latine, non gli fu da meno il giovanissimo Marsilio Ficino, che iniziò i suoi studi platonici senza ancora conoscere il greco.[12] Nel proemio del commento a Plotino, uscito a stampa nel 1492, Ficino narra le vicende che lo condussero agli studi platonici, facendole risalire a molti anni prima, al lontano 1439 e al Concilio di Firenze. In quell'occasione Cosimo il Vecchio avrebbe avuto occasione di ascoltare il filosofo greco Giorgio Gemisto Pletone parlare dei misteri pla-

tonici e avrebbe allora concepito l'idea di fondare a Firenze, quando il momento gli fosse sembrato opportuno, una nuova accademia. Giunto il momento, Cosimo avrebbe scelto il giovane Marsilio, figlio del suo medico Dietifeci, e gli avrebbe fornito i libri di Platone e di Plotino. Nel 1463 gli avrebbe imposto di tradurre Ermete Trismegisto; subito dopo Ficino avrebbe intrapreso la versione di Platone, e infine, ultimata quest'ultima, spinto da Giovanni Pico della Mirandola, avrebbe tradotto e commentato le *Enneadi* di Plotino.[13]

Il Ficino riconduce dunque gli inizi della sua impresa di restauratore della tradizione platonica al Concilio di Firenze e a Giorgio Gemisto Pletone. Questi era giunto al Concilio al seguito dell'imperatore accompagnato dalla fama di grande platonico. Proprio a Firenze compose un opuscolo, il *De differentiis*, sulle differenze tra Platone e Aristotele, che egli scrisse per i latini con l'intenzione di aprire loro gli occhi sull'influenza fuorviante e negativa di Averroè che aveva fatto sì che in Occidente si preferisse Aristotele a Platone, introducendo nel primo anche errori non suoi, facendogli per esempio affermare che l'anima è mortale.[14] Ma soprattutto Pletone aveva in mente una riforma della religione, che mirava a far rinascere l'antica teologia ellenica, di cui individuava le origini negli scritti attribuiti ai discepoli di Zoroastro e che sarebbe passata dalla Persia in Grecia con Pitagora. Era una teologia che si riproponeva di liberare la religione dal peso di una Chiesa, quella bizantina, troppo legata al culto esteriore, riportandola a forme più essenziali e a riti più puri. Questa riforma religiosa s'inseriva in un piano di riforme più ampio che investiva lo Stato e nel concreto il despotato di Morea, che Pletone riteneva l'ultimo baluardo possibile nel tentativo di salvare il Peloponneso dall'aggressione turca. Egli affidò questi progetti di riforma principalmente a un'opera, le *Leggi*, che fu mandata al rogo dal suo principale oppositore, il patriarca di Costantinopoli Giorgio Scolario. Questi ne risparmiò solo una parte, che ancora oggi possediamo, per dimostrare la fondatezza dell'accusa di paganesimo che aveva mosso al Pletone.[15] Un politeismo che in realtà s'ispirava alla *Teologia platonica* di Proclo, e che consisteva nell'attribuire i nomi degli dèi olimpici a concetti filosofici, venendo a costituire qualcosa di ben diverso da ciò che comunemente si intende per paganesimo: potremmo dire una religione filosofica, una "pia philosophia", per anticipare un'idea che vedremo cara al Ficino. Al di sopra dei molti dèi anche per Pletone esisteva comunque un unico Dio onnipotente, che si prendeva cura degli uomini, di cui sosteneva l'immortalità dell'anima. Era una teologia che il Pletone si era ben guardato dal divulgare, facendo suo l'insegnamento di Pitagora e Platone che raccomandavano il segreto sulle dottrine relative alla divinità.[16]

Tornando al Ficino, la sua "carriera" platonica avrebbe avuto quindi origini remote, occasionate da quell'incontro conciliare e dall'influenza che i discorsi di Pletone poterono avere su Cosimo il Vecchio. Il passo del proemio, al di là dei legittimi dubbi circa gli effettivi rapporti tra i due, attira l'attenzione su un autore che certamente ebbe un notevole impatto sulla formazione del Ficino, malgrado fino ad allora egli lo avesse citato una volta sola. Fu del resto il Pletone, con il *De differentiis*, a dare il via alla disputa che divise nel corso del Quattrocento i fautori di Platone e i fautori di Aristotele. Questa polemica vide innumerevoli interventi a favore dell'uno o dell'altro filosofo, quasi esclusivamente di greci immigrati in Italia, tra cui spiccano la *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* di Giorgio Trapezunzio e la replica affidata all'*In calumniatorem Platonis* di un celebre allievo del Pletone, il cardinale Bessarione.[17]

Il Ficino ripercorre dunque nel proemio a Plotino alcune tappe della sua vita, centrandole sulle sue principali traduzioni dal greco. Non sarà tuttavia inutile, per comprendere meglio il successivo sviluppo del pensiero ficiniano, risalire ancora indietro, ai suoi primi scritti filosofici, fondati principalmente su testi aristotelici e scolastici, che egli studiò con Niccolò Tignosi da Foligno. Si inizia con un trattatello in forma di lettera, datato 13 settembre 1454, che risponde a un quesito posto al Ficino dal suo amico Antonio Serafico de' Morali di San Miniato, su questioni relative alla luce e ai raggi del sole.[18] Di poco posteriori sono i cosiddetti trattati moreniani (contenuti nel ms. 199 della Biblioteca moreniana), che si aprono con una *Summa philosophie Marsilii Ficini* indirizzata a un altro amico sanminiatese, Michele Mercati.[19] Seguono poi nello stesso manoscritto vari trattati: un *Tractatus physicus*, e poi un *De Deo natura et arte*, un *De anima*, un altro *Tractatus physicus*, delle *Questiones de luce*, un *De sono* e una *Divisio philosophie*. Dalla lettera di dedica apprendiamo che il Ficino aveva mandato il compendio al Mercati per renderlo partecipe di quegli studi in cui secondo Platone i giovani della loro età si dovevano esercitare. Due particolari vanno notati: che in entrambe le lettere (non nei trattati) Platone è il «noster Plato»; e che nella lettera al Mercati si attribuisce a Platone l'idea che il tipo di argomenti trattati nel compendio andassero affrontati in età giovanile. Malgrado si tratti per lo più di materiale scolastico, l'esposizione ficiniana propone questi testi come propedeutici allo studio di Platone, autore su cui evidentemente già si centrava l'interesse del Ficino, secondo una scala di valori che sarà quella accettata dal Ficino più maturo.[20]

Questa impressione è confermata da altri scritti databili o datati tra il 1455 e il 1458, sia in latino che in volgare, alcuni dei quali di particolare interesse. Tra questi testi la maggiore fortuna sicuramente toccò all'epistola *De divino furore*, sui vari generi di furore elencati nel *Fedro* di Platone, a iniziare dall'amore: questo fa sì che l'anima umana, riconoscendo nel creato parvenze della bellezza e dell'armonia divine di cui fruiva prima di essere calata nel mondo corporeo, desideri ardentemente di ritornare alla sua origine.[21] È un testo fondato su sole fonti latine, dove però già compaiono citazioni di autori a cui si sarebbe poi legato il Ficino traduttore dal greco: di Ermete Trismegisto dall'*Asclepius*, di Orfeo dal *De mundo* aristotelico nella versione di Niccolò Siculo, e ovviamente dal *Fedro* di Platone che era stato tradotto parzialmente da Leonardo Bruni. Un legame di particolare interesse tra il giovane Ficino e il Bruni è stabilito da un ignoto volgarizzatore dell'epistola *De divino furore*, che presenta il Ficino come l'interprete delle traduzioni esistenti di Platone, i cui dialoghi fino ad allora non sarebbero stati intesi. Un esempio di questa sua opera esegetica era rappresentato dal *De divino furore* stesso, ma l'ignoto volgarizzatore cita anche dei «pienissimi commentarii del *Timeo* di Platone», che non ci sono pervenuti e che evidentemente costituivano al momento l'opera maggiore del giovane filosofo.

Può sorprendere che egli avesse deciso di esporre un dialogo già tradotto e commentato da Calcidio e poi intensamente studiato dai platonici di Chartres, in particolare da Guglielmo di Conches. La novità portata dal Ficino stava probabilmente nell'avere ulteriormente elaborato alcuni temi di cui si erano già interessati i filosofi del XII secolo. Come il parallelo, già in Guglielmo di Conches, tra la fisica epicurea e la fisica del *Timeo* a proposito dei primi elementi, un accostamento apparentemente ardito che fa intravvedere meglio come si conciliassero gli studi platonici con un'altra grande passione del Ficino di quegli stessi anni, quella per il *De rerum natura* di Lucrezio su cui proprio allora egli scrisse dei "commentariola" che poi distrusse;[22] altro tema al centro degli interessi dei platonici di Chartres rielaborato dal Ficino è poi quello della "vicinanza" tra la *Genesi*, il *Timeo* e l'*Asclepius* ermetico.[23] A questo proposito, tra gli scritti giovanili ficiniani che ci sono pervenuti, quello che meglio chiarisce la particolare prospettiva adottata dal Ficino è un trattatello dossografico che egli scrisse nel 1458, il *Di Dio et anima*, dedicato appunto alle opinioni dei filosofi su Dio e sull'anima, due argomenti che resteranno centrali nella speculazione ficiniana.[24] Nella prima sezione, quella dedicata a "Dio", Ficino dichiara di accennare solo brevemente alla risposta data da Platone a re Dionigi nella II epistola sulla "prima natura", visto che altrove vi si era soffermato a lungo, riferendosi probabilmente al perduto commento al *Timeo*. Ficino conosceva il passo platonico – «Circa el re del tutto è ogni cosa, e affine di lui è tutto, e lui è cagione di tutti i beni»[25] – grazie alla traduzione del Bruni, e lo spiega alla luce di una definizione della "divina substantia" che il Ficino assegna a Ermete: «Mercurio Trismegisto, philosopho Egiptio più antico lungo tempo che' greci philosophi, il quale per la sua infinita cognitione et intelligentia sopra umano ingegno dagli Egiptii e Greci appellato fu Dio, espressamente pone tre proprietà nella divina substantia, cioè potentia, sapientia et bonità. La potentia chiama lui et etiam e Cristiani teologi el padre, la sapientia el figliuolo, la bonità lo spirito sancto».[26] Secondo Ficino, il Trismegisto attribuirebbe quindi alle persone della Trinità tre proprietà che già Guglielmo di Conches aveva indicato per spiegare le cause della Creazione, desumendole tuttavia non da Ermete ma dall'interpretazione del testo platonico.[27] Sempre per spiegare il significato del passo dell'epistola platonica, il Ficino introduce una celebre sentenza che egli attribuisce, con parte della tradizione, ancora ad Ermete: «Iddio è spera intellegibile il cui centro è in ogni loco la circumferentia in nessuno». Questa intercambiabilità tra Platone ed Ermete, questa possibilità di spiegare l'uno con le parole dell'altro, nasceva dalla convinzione che «benché Mercurio molti secoli fussi innanzi a Platone in terra stato, niente di meno sono questi due lumi in modo conformi che pare veramente el Mercuriale spirito nel pecto Platonico transformato».[28]

Già si può vedere una caratteristica che accompagnerà sempre il Ficino, la convinzione cioè che la filosofia di Platone faccia parte di una tradizione antichissima risalente fino alla teologia del divino Ermete, una concezione che risaliva alla notizia, presente nelle fonti latine ben note al Ficino, sul viaggio di Platone in Egitto per istruirsi presso i sacerdoti di quel paese.[29]

Di poco antecedente al *Di Dio et anima* è il *De voluptate*, un trattatello latino, anch'esso di tipo dossografico, in cui vengono passate in rassegna le varie opinioni dei filosofi antichi sul piacere, da Platone a Epicuro, che si apre con la distinzione platonica tra *laetitia et gaudium* della mente e *voluptas* dei sensi.[30] La prima concezione del piacere, coincidente con la contemplazione del divino a cui l'uomo naturalmente tende, che il Ficino trae nuovamente dal *Fedro*, trova anche qui corrispondenza nelle parole finali dell'*Asclepius* ermetico, a conferma della continua dialettica tra Ermete e Platone.[31] La seconda concezione, quella della *voluptas* dei sensi, viene invece rigettata, non essendo tale piacere, per Platone, per Ermete e per i pitagorici, un bene in sé, quanto piuttosto un danno e una minaccia per l'uomo. Dopo l'esame e la refutazione della dottrina aristotelica in proposito, sono passate in rassegna anche le altre dottrine filosofiche greche e la trattazione si conclude significativamente con una dettagliata esposizione dell'epicureismo, con l'esaltazione di quella *voluptas* che risiede per Epicuro nella tranquillità dell'animo. Non è forse privo di significato il fatto che l'opera del Ficino venne ultimata il 30 dicembre del 1457, nello stesso anno cioè a cui viene attribuita la composizione da parte di Giorgio Trapezunzio della sua *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, rivolta contro Giorgio Gemisto Pletone, accusato di essere l'erede di una filosofia della *voluptas* – decisamente terrena, con dichiarate implicazioni sodomitiche – che si era propagata da Platone, a Epicuro, a Maometto. Un'interpretazione della *voluptas* platonica ed epicurea diametralmente opposta a quella ficiniana.[32]

Questi opuscoli, in cui già si prefigurano temi poi sviluppati nella maturità, hanno in comune un particolare, a cui si è già accennato, di non poco conto. Malgrado vi si faccia riferimento ad autori che saranno poi tradotti dal Ficino – come Ermete, Platone, Orfeo – quando furono composti egli non era ancora in grado di leggere il greco. In una lettera a Filippo Valori di molti anni più tardi Ficino rammenta infatti come nel 1456 egli avesse presentato a Cosimo e a Cristoforo Landino delle *Institutiones ad Platonicam disciplinam* per le quali fu lodato ricevendo però il consiglio di non divulgarle ancora, ma di aspettare finché non fosse stato in grado di leggere le opere platoniche direttamente in greco. Egli confessava di avere composto queste *Institutiones* – che andranno identificate con i «commentarii del *Timeo* di Platone» ricordati dal volgarizzatore del *De divino furore* – «partim fortuita quadam inventione, partim Platonicorum quorundam Latinorum lectione adiutus».[33]

Attorno al 1456 Ficino inizia lo studio del greco e ben presto è in grado di tradurlo. La lettura della *Teologia platonica* di Proclo, e degli scritti di Giorgio Gemisto Pletone, in particolare del suo commento agli *Oracula Chaldaica*, lo confortarono nel proseguire sulla linea che egli aveva già adottato, tesa a ricostruire i fili di un'ininterrotta tradizione filosofica che dagli antichi teologi scendeva sino a Platone e ai neoplatonici. Sembrerebbe anzi che egli avesse impostato anche le sue traduzioni dal greco seguendo un ordine cronologico che seguiva questa linea e insieme i suoi interessi: accanto alla *Elementatio theologica* e *physica* di Proclo (traduzioni che non ci sono pervenute: sembrerebbe anzi che per la prima Ficino ricorresse alla versione di Guglielmo di Moerbeke, che utilizza già nel *Di Dio et anima*), all'*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* di Teone di Smirne, al commento di Ermia al *Fedro* e al *De secta*

pythagorica di Giamblico (che conteneva i *Symbola pythagorica*), egli tradusse infatti gli *Oracula Chaldaica* attribuiti a Zoroastro, le *Argonautiche* orfiche, gli inni orfici e omerici, la *Teogonia* di Esiodo, i *Carmina aurea* pitagorici, gli inni di Proclo. Di tutte queste traduzioni alcune sono andate perdute, altre si conservano in uno o due manoscritti appartenuti a intimi del Ficino, quali Pierleone da Spoleto e Giovanni Pico della Mirandola. Si trattava infatti di traduzioni *ad verbum* per uso personale, che il Ficino non volle divulgare sia per la loro rozzezza sia perché riteneva alcuni testi, come gli *Oracula* e gli inni orfici, pericolosi per la fede cristiana.[34]

Queste traduzioni risalgono a prima del 1463, anno in cui Cosimo de' Medici gli procurò un manoscritto con i primi quattordici trattati del cosiddetto *Corpus Hermeticum*. Non appena ebbe il manoscritto Ficino lo tradusse e la versione fu completata nell'aprile del 1463. La notizia del biografo Giovanni Corsi, che Cosimo avrebbe premiato Ficino per questa sua traduzione con la casa di Careggi, trova conferma nell'atto di donazione di quest'ultima, datato appunto 18 aprile 1463.[35] Nel proemio con cui il Ficino dedica a Cosimo questa tanto desiderata versione, vengono ripercorse le notizie sul Trismegisto – «philosophus maximus, sacerdos maximus, rex maximus» – contenute in Cicerone, Agostino e Lattanzio sulla sua antichità, sulla sua quasi contemporaneità con Mosè, sul carattere profetico della sua dottrina teologica.[36] Secondo il Ficino il *Corpus Hermeticum* – a cui egli dà il titolo del primo dialogo, *Pimander*, dal nome del personaggio presentato come maestro del Trismegisto e fonte di tutta la rivelazione ermetica – avrebbe trattato *De potestate et sapientia Dei*, così come l'altro libro divino di Ermete, l'*Asclepius*, trattava *De voluntate divina*. Presi assieme gli scritti filosofici di Ermete avrebbero costituito dunque un trattato sugli attributi delle tre persone della Trinità.[37] Nel proemio a Cosimo, Ficino pone il Trismegisto all'inizio della catena sapienziale, che dagli antichi teologi orientali avrebbe trasmesso la verità ai filosofi greci, giù fino a Platone e ai neoplatonici. Dopo avere primeggiato nella conoscenza delle scienze filosofiche e matematiche, Ermete sarebbe passato «ad contemplationem divinorum» disputando con grandissima sapienza «de maiestate Dei, daemonum ordine, animorum mutationibus», divenendo così l'inventore della teologia («primus [...] theologiae [...] auctor»); a lui sarebbero succeduti nell'ordine Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Filolao e Platone. Diversamente, nelle opere successive, Ficino avrebbe posto Zoroastro davanti a Ermete nella catena sapienziale. Così è nel commento al *Filebo* (1469), nel *De Christiana religione* (pubblicata in diverse redazioni, latine e volgari, tra il 1474 e il 1484) e nella *Theologia Platonica* (a stampa nel 1482), mentre nel proemio alla versione e al commento di Plotino (1490) Ermete e Zoroastro sono affiancati, sullo stesso piano. Se nel porre Ermete all'inizio della "catena" il Ficino aveva dalla sua una lunga tradizione anche latina che risaliva ai padri della Chiesa, e in particolare ad Agostino, Lattanzio e Quodvultdeus, che situavano il saggio egiziano assieme alle sibille tra i profeti della religione cristiana, ponendo al principio Zoroastro egli seguiva gli insegnamenti del Pletone, che considerava gli *Oracula Chaldaica*, da lui attribuiti a discendenti di Zoroastro, depositari della sapienza più antica.[38]

Conclusa nel 1463 la versione ermetica, Ficino si volse alla traduzione dei dialoghi platonici, accompagnando ciascuno di essi con una breve introduzione o sommario (*argumentum* o *compendium*). Fino al 1484, anno dell'*editio princeps* del Platone latino, egli non volle che la sua versione fosse divulgata.[39]

Del 1469 è uno scambio di lettere di notevole interesse per la rinascita del platonismo nel Quattrocento. Di quest'anno è infatti la pubblicazione della versione latina dell'*In calumniatorem Platonis*, l'opera del cardinal Bessarione scritta in risposta alla *Comparatio* di Giorgio Trapezunzio. Il cardinale inviò copia dell'*In calumniatorem* al Ficino, accompagnandola con una lettera da cui si evince una grande stima da parte del Bessarione nei confronti del filosofo fiorentino – a cui si rivolge con un "amice" – e del suo «Platonice doctrine studium eximium». Nella sua risposta Ficino afferma che la bellezza dell'animo, che Platone nel *Fedro* aveva chiesto che gli venisse concessa da Dio, era rimasta per lunghi secoli sepolta negli scritti del filosofo, come un tesoro nascosto, che i "filodoxi", gli amanti della fama piuttosto che della vera sapienza, avevano disprezzato non potendo penetrarne l'intimo significato. Quando poi Plotino, Porfirio, Giamblico e infine Proclo ebbero svelato lo splendore che vi era nascosto, la reazione fu peggiore del precedente disprezzo, e non reggendo la luce che usciva dallo scrigno, alcuni "bubones" passarono all'insulto. Con il Bessarione, scrive Ficino, finalmente l'oro platonico era divenuto accessibile e innocuo per gli occhi, realizzando la profezia di Platone: che un giorno, dopo tanti secoli, i misteri della teologia sarebbero stati finalmente purificati come l'oro con il fuoco.[40]

La situazione delineata riflette ciò che era avvenuto nel Quattrocento, vale a dire l'iniziale incomprensione della filosofia platonica, in mancanza degli strumenti ermeneutici che avrebbero permesso di individuare, al di sotto della superficie, quale fosse la vera dottrina di Platone. Tali strumenti sarebbero stati forniti da Bessarione, che prendendo a sua guida la *Teologia platonica* di Proclo, avrebbe mostrato come sotto la patina letteraria dei dialoghi si nascondesse un vero e proprio sistema filosofico e soprattutto una teologia che poteva ben rivaleggiare con quella di Aristotele, anzi in quest'ultimo campo esserle superiore, come aveva già sostenuto il suo maestro Pletone. È la strada imboccata anche dal Ficino, che ha gli stessi debiti del Bessarione nei confronti di Proclo e che, più in generale, attinge alle stesse fonti a cui aveva attinto il cardinale. Resta il problema dell'influenza di quest'ultimo sul più giovane Ficino, che certamente vi fu, sia tramite i contatti personali a cui abbiamo accennato, sia tramite l'*In calumniatorem Platonis* che il Ficino lesse e utilizzò anche per le sue traduzioni platoniche. Sarebbe stato del resto difficilmente pensabile che Bessarione non avesse avuto sentore dell'opera del più giovane filosofo fiorentino così impegnato nel far rivivere la dottrina platonica.[41]

Un'occasione che avrebbe potuto favorire la conoscenza e la stima da parte del cardinale nei confronti del Ficino sta in un avvenimento che segnò l'ingresso del più giovane filosofo su un palcoscenico più ampio della sola Firenze in cui sino ad allora avevano circolato i suoi scritti. In quello stesso 1469 compose infatti due lunghi commenti, rispettivamente al *Simposio* e al *Filebo*. L'argomento dei due commenti è esplicitato dal sottotitolo dei due dialoghi: *De amore* il primo, *De summo hominis bono* il secondo.

In particolare il *Commentarium in Convivium Platonis de amore* fu una delle opere del

Ficino di maggior successo, che egli si premurò di pubblicizzare inviandone copie a vari personaggi, tra i quali il cardinale Francesco Todeschini Piccolomini e l'umanista Giovanni Antonio Campano, entrambi a Roma, come il Bessarione. Può anche darsi che proprio nel 1469 il Ficino si fosse recato a Roma, come sappiamo da una sua lettera datata 18 marzo ma priva dell'anno.[42] Niente di più probabile comunque che il Bessarione avesse ricevuto copia del *De amore* ficiniano e avesse promesso di ricambiare a sua volta con l'opera a cui stava lavorando da anni.[43]

Tra i tanti commenti che il Ficino scrisse, il *De amore* è quello che ha maggiormente il carattere di opera originale e autonoma, a iniziare dalla sua struttura. La cornice in cui si colloca è data dal banchetto istituito per celebrare il 7 novembre, giorno di nascita e insieme di morte di Platone, riprendendo l'antica consuetudine dei successori del filosofo. Si sarebbe tenuto, secondo una prima redazione, nella casa fiorentina di Francesco Bandini, ricco mercante fiorentino, al quale in una seconda e definitiva redazione sarebbe subentrato, come architriclinio del simposio, Lorenzo de' Medici. Durante il banchetto sette convitati avrebbero pronunziato altrettante orazioni per illustrare i temi del dialogo platonico che venne letto all'inizio da Bernardo Nuti. Le orazioni vennero ripartite tra Giovanni Cavalcanti (che ebbe in sorte l'orazione di Fedro), Antonio degli Agli (Pausania), Dietifeci medico e padre del Ficino a cui fu assegnata quella di Eurissimaco, Cristoforo Landino (Agatone), Tommaso Benci (Socrate) e Cristoforo Marsuppini (Alcibiade). Cavalcanti in realtà dovette poi pronunziare anche le orazioni di Antonio degli Agli e di Dietifeci che avevano dovuto lasciare il convito.

L'intero commento ha una sua struttura organica che corre indipendentemente dal dialogo platonico; da singoli spunti di quest'ultimo Ficino trasse gli argomenti che poi sviluppò (o fece sviluppare) nelle diverse orazioni.

La prima orazione celebra l'antichità dell'amore, da intendersi come quel desiderio di bellezza che mosse la mente a volgersi verso Dio, l'anima del mondo verso la mente, e la materia informe verso l'anima del mondo. È quella energia primigenia che ordina e insieme congiunge tutto l'universo e tutti i piani dell'essere, da Dio alla mente, all'anima del mondo, alla materia. Per quanto concerne l'uomo, l'amore è quella forza che portandolo a desiderare la vera bellezza, di cui riesce a percepire la presenza in questo mondo tramite la vista e l'udito, lo conduce a una vita virtuosa e a fuggire tutto ciò che è disonesto. Dalla bellezza del mondo terreno, «come per certi vestigi», l'uomo può risalire alla bellezza dell'anima, che è armonia e temperanza e che è la vera bellezza;[44] chi invece asseconda gli altri sensi obbedisce a un desiderio che è l'esatto opposto dell'amore, è piuttosto «rabbia venerea, cioè luxuria».[45]

Con la seconda orazione il discorso si sposta sul piano teologico. Dio è bontà, bellezza, giustizia. In quanto buono ama le sue creature, in quanto bello le attira a sé, in quanto giusto permette che si ricongiungano a lui. Vi è come un circolo che da Dio parte e a Dio ritorna: in Dio è bellezza che attrae, nel mondo è amore che fa desiderare la bellezza, nel ricongiungimento con la bellezza, con Dio, "dilectatione".[46] L'antica teologia poneva la bontà di Dio «in uno centro» – che è assieme centro del tutto e di tutte le singole cose – e la sua bellezza «in quattro cerchi»; allo stesso tempo Dio in quanto "centro"

è presente ovunque.[47] I quattro cerchi che ruotano intorno alla bontà di Dio sono la mente, l'anima, la natura e la materia. La bellezza divina, che è manifestazione della bontà divina, è presente nei quattro circoli in maniera decrescente. È come la luce, la cui intensità diminuisce più ci si allontana dalla sua fonte. Chi coglie un raggio della luce divina è naturalmente portato a desiderare di contemplarla. Così l'uomo contemplando la bellezza divina presente nel mondo ne viene attratto e desidera unirsi a essa; questo suo sforzo, che si concretizza nel generare, rappresenta il desiderio dell'uomo di "farsi iddio", di fare sua la bellezza suprema.[48] Questo desiderio di contemplare la bellezza divina è rappresentato nel *Simposio* platonico dalla Venere celeste, mentre il desiderio di generare nel bello dalla Venere volgare.[49]

La terza orazione è dedicata all'amore inteso come forza che pervade e unisce tutto l'universo. Perché vi è amore sia da parte delle cause superiori verso le loro opere, sia da parte delle opere verso le loro cause, sia, infine, vi è amore tra uguali, come si vede negli elementi, negli umori dei corpi e infine nella tendenza a riunirsi degli esseri viventi appartenenti a una stessa specie. L'amore inoltre è "factore" in quanto l'«instincto di multiplicare in tutti è dal sommo Amore infuso», e "conservatore", dal momento che l'istinto che porta i singoli a unirsi tra loro ha la sua ragione nel fatto che «per la unità delle sue parti tutte le cose si conservano, e per la dispersione si guastano».[50] Si può quindi definire «l'amore nodo perpetuo e legame del mondo e delle parti sue immobile sostegno, e della universa machina fermo fondamento».[51] E si può anche dire «l'Amore essere in tutte le cose e per tutte discorrere»; non solo, ma «questo tanto Iddio, perch'egli è in ogni luogo e è dentro a tutte le cose, doviamo temere come potente signore, lo imperio del quale schifare non possiamo, e come sapientissimo giudice al quale non sono le nostre cogitationi nascose».[52]

Il tema dell'amore vincolo dell'universo è ricorrente in Ficino. Tra l'altro, come vedremo più avanti, è il presupposto necessario perché sia possibile la medicina astrologica e magica del III libro del *De vita*, il *De vita coelitus comparanda*. Ma allo stesso tempo l'unità del tutto è un tema già presente nell'epistola *De divino furore*, tra le cui fonti s'intravvedono autori come Davide di Dinant la cui concezione di Dio e del tutto sconfinava nel panteismo.[53]

La quarta orazione spiega il mito narrato da Aristofane sull'antica natura degli uomini, che Giove avrebbe diviso in due dopo il loro tentativo di conquistare l'Olimpo. Per il Ficino il mito va interpretato in relazione alla creazione delle anime, che quando sono create sono intere, «di due lume ornate, naturale e sopra naturale, acciò che pe'l naturale le cose equali e inferiori, pe'l sopra naturale le superiori considerassino». Gli uomini persero il lume soprannaturale perché cercarono di comprendere le cose divine con il solo lume naturale. Tuttavia «l'anime già divise e immerse ne' corpi, quando giungono agli anni della età discreta, pe'l lume naturale che riserborono quasi per uno mezzo dell'anima sono svegliate ad ripigliare, con studio di verità, quel lume sopra naturale che già fu l'altro mezzo dell'anima, el quale cadendo perdettono. E ricevuto questo saranno intere e nella visione di Dio beate».[54] Gli uomini sono indotti dal lume naturale a recuperare attraverso la prudenza, la fortezza, la giustizia e la temperanza quello soprannatu-

rale, che riconquistano quanti capiscono come sia insufficiente il lume naturale per spiegare le cose divine, non cadendo nell'errore di coloro che per esempio «dissono Dio essere una anima del mondo, come Marco Varrone e Marco Manilio».[55] Questo desiderio che viene acceso in noi di recuperare il lume divino è l'amore, che è l'unica via, superiore alla conoscenza intellettuale, che ci permette di tornare in cielo: «Cognoscere Iddio in questa vita veramente è impossibile ma veramente amarlo, in qualunque modo conosciuto sia, questo è possibile e facile [...] Quello adunque che ci rimena in cielo non è la cognitione di Dio, ma è l'amore». Recuperato il lume divino, e ricongiuntasi a Dio, l'anima diviene beata e gode per l'amore eterno che prova verso Dio.[56]

Nella quinta orazione la bellezza è la manifestazione esterna della bontà, è «fiore di bontà»,[57] ed è percepibile coi sensi facendo sì che noi possiamo desiderarla e conoscerla. Proprio perché nasce dalla bontà la bellezza è qualcosa di spirituale; anzi la vera bellezza è lo splendore del volto divino che rifulge con chiarezza decrescente in tre specchi: «nell'angelo, nell'animo, e nel corpo mondano».[58] L'uomo, una volta divenuto adulto, riesce a cogliere «el volto di Dio che manifestamente agli occhi nella machina del mondo riluce».[59] Lo splendore di questo volto è universale bellezza e tutti gli esseri che riescono a discernerla sono presi da universale amore. Ma vi è anche una bellezza dei corpi, che nasce tramite «ordine, modo e spetie»;[60] la bellezza dunque «s'infonde negli angeli, poi negli animi degli huomini, dopo questi nelle figure e voci corporali; e questa gratia per mezzo della ragione e del vedere e dello udire muove e dilecta l'animo nostro, e nel dilectare rapisce, e nel rapire d'ardente amore infiamma».[61]

Nella sesta orazione viene commentato il discorso di Diotima a Socrate. La natura di Amore sarebbe intermedia tra la bellezza e il suo contrario: è un demone, un essere intermedio tra la divinità e l'uomo. Così abbiamo in noi due demoni, due amori, di cui l'uno ci muove verso la bellezza divina, l'altro ci rende inclini a procreare. Entrambi nascono dal vedere, «ma l'amore del contemplativo dal vedere surge nella mente, l'amore del voluptuoso dal vedere discende nel tacto, l'amore dell'activo nel vedere si rimane».[62] L'amore del voluttuoso, di chi è incline ai piaceri carnali, ha una serie di conseguenze fisiche, originate dalla produzione degli spiriti che escono dagli occhi verso la persona amata, che consumano la parte più sottile e chiara del sangue rendendo l'amante malinconico. L'animo quando entra nel corpo «da mortali turbationi è tormentato e macchiato dalle macule corporali quasi affoga e muore, perché già apparisce corpo più tosto che animo. Onde Diotima, volendo che Socrate schifassi questa morte, lo ridusse dal corpo all'animo, dall'animo all'angelo, dall'angelo a·Ddio».[63] Per arrivare a vedere Dio, dovremo amare «ne' corpi [...] l'ombra di Dio, negli animi la similitudine di Dio, negli angeli la imagine di Dio».[64]

L'ultima orazione è affidata a Carlo Marsuppini che rivolgendosi al Ficino gli rammenta Guido Cavalcanti, seguace dell'amore socratico. Il poeta nei suoi versi e in particolare nella canzone *Donna me prega* aveva già trattato gli argomenti toccati dai diversi convitati, per esempio l'origine dell'amore dalla bellezza e la distinzione tra due amori, l'uno incline al piacere corporale, l'altro alla contemplazione. Dopo aver lodato, commentando il discorso di Alcibiade, gli onesti amori di Socrate e come questi vada considerato «in tutto simile allo iddio Amore»,[65] vengono enumerati gli effetti dell'amore voluttuoso, che degenera in una sorta di furore che rende preda di pazzia gli amanti. Tutt'altro furore è quello che ci viene ispirato da Dio e che ci innalza attraverso i quattro gradi elencati da Platone nel *Fedro*, in un graduale processo di unificazione della nostra anima, che le permette di riunirsi a Dio: «Finalmente, poi che l'anima è facta uno, dico quello uno el quale è in essa natura e essentia dell'anima, resta che di subito ad quell'uno che sopra l'essentia habita, cioè a·Ddio, si riduca. Questo gran dono ci dà quella celeste Venere mediante l'amore, cioè mediante el desiderio della bellezza divina e mediante l'ardore del bene».[66]

Il *De amore* si conclude con un ringraziamento allo Spirito Santo: «Sono alcuni che hanno ardire di bestemmiare la divina potentia perch'ella fulmina e peccati nostri, sono alcuni che hanno in odio la sapientia di Dio, la quale a nostro dispecto tutte le nostre sceleratezze vede; ma el divino Amore, perch'egli è donatore di tutti e beni, nessuno è che possa non amare. Per la qual cosa, o amici miei, questo divino Amore el quale è tanto ad noi benigno e favorevole, adoriallo in tal modo che noi veneriamo la sapientia e con admiratione temiamo la potentia, acciò che mediante l'amore abbiamo tutta la divinità propitia, e amandola tutta con affecto d'amore tutta ancora con amore perpetuo la godiamo».[67]

Si è voluto qui brevemente riassumere il *De amore*, perché quest'opera forse meglio di altre permette di cogliere l'originalità del pensiero ficiniano. Vi si trovano temi quali il desiderio dell'anima umana di riunirsi al suo creatore, i modi con cui l'anima può ascendere al cielo, i gradi dell'essere che costituiscono la scala di questo risalire, la concezione di un universo tutto animato che si vena, per la forza primigenia dell'amore, del ricordo dell'"alma Venus" di lucreziana memoria. Temi che in parte erano già stati affrontati dal Ficino, come il tema dei furori, che però, rispetto al *De divino furore*, qui riceve un'interpretazione molto più articolata che deriva dalla lettura e dalla traduzione da parte del Ficino del commento al *Fedro* del neoplatonico Ermia. Così pure la concezione del Dio "centro" trae nuova linfa, rispetto al *Di Dio et anima*, dalla lettura di Plotino, la presenza del quale – e in particolare del *De pulchro* e del *De amore* – è avvertibile in più luoghi del commento. Allo stesso tempo nel *De amore* ficiniano confluiscono temi astrologici e soprattutto medici – per la descrizione della fisiologia dell'amore "volgare" – che da un lato ricordano il Ficino medico, dall'altro in qualche modo anticipano temi che saranno del *De vita*.[68]

Tutt'altro tenore, rispetto al *De amore*, ha il commento al *Filebo*. Composto anch'esso nel 1469, ebbe una circolazione assai limitata (se ne conoscono tre manoscritti), rimanendo inedito fino al 1496, quando venne pubblicato assieme agli altri grandi commenti al *Timeo*, al *Parmenide*, al *Fedro* e al *Sofista*.[69]

Nel 1474 il Ficino ultimò la sua opera "maggiore" la *Theologia Platonica de immortalitate animorum*, che continuò però a ritoccare sino al 1482, anno in cui fu data alle stampe, senza consentire che fosse divulgata prima in forma manoscritta. Diffusione ben diversa ebbe invece il *De Christiana religione*. Scritto dal Ficino per celebrare la sua ordinazione sacerdotale avvenuta il 18 dicembre 1473, fu stampato dapprima in volgare

(1474), poi in latino (1476), infine nuovamente in volgare (1484). Senza addentrarci nelle vicende della sua composizione, l'opera fu certamente composta dal Ficino in latino, malgrado fosse poi uscita a stampa prima in volgare.[70]

Nella dedica a Lorenzo de' Medici – che figura in entrambe le versioni, latina e volgare – il Ficino individua la causa della degenerazione della filosofia (*sapientia*) e della religione (*sacerdotio*) nella loro separazione. Un tempo – presso i gli ebrei e gli esseni, i persiani, gli indiani, gli egizi, gli etiopi, ma anche presso i greci, i galli e i romani – sacerdoti e filosofi erano le stesse persone, facendo in particolare rimpiangere «quanta et quanto vera doctrina negli antichi preti et vescovi de' cristiani fioriva». Ma poi lo scioglimento della «copula di Pallade et di Themis», della sapienza e della religione, quando «la doctrina in gran parte si transferì ne' secolari», ha fatto sì che divenisse «dell'iniquità e lascivia instrumento» e che «piutosto malitia che scientia chiamare si debba», mentre «le pietre pretiose della religione» vengono «spesso dagli ingnoranti stratiate et da questi come da porci conculcate». Questa separazione tra filosofi e religiosi ha portato a una situazione in cui «né quegli sinceramente la verità intendono, la quale come cosa divina solamente agli ochi degli huomini veramente religiosi riluce, né questi, per quanto sia in loro, rectamente honorano iddio et le cose sacre governono, essendo delle cose divine et humane al tutto ingnoranti». Il Ficino esorta quindi i filosofi ad abbracciare la religione e i sacerdoti a studiare la «legittima sapientia», seguendo il suo esempio: che grazie a Cosimo e a Piero de' Medici aveva potuto dedicarsi agli studi filosofici e che adesso con l'aiuto di Lorenzo il Magnifico aveva conseguito la dignità sacerdotale.

Diverso carattere ha il proemio che Ficino scrisse specificamente per la versione volgare e che dedicò a Bernardo Del Nero e Antonio Manetti.[71] Esso è incentrato sulla considerazione che se non fossero veritiere le aspettative della religione su una vita successiva a quella terrena nessun animale avrebbe sorte più misera dell'uomo, afflitto da tante necessità materiali in più rispetto agli animali e soprattutto dall'«inquisitione della ragione, la quale nelle operationi et opere ci dichiara essere più excellenti che i bruti», ma che «necessariamente ci fa in questa vita molto più miseri».[72] Questo perché la ragione umana è mossa da una continua ansia, che ci porta a desiderare alcune cose e a temerne altre. Gli uomini, che grazie al culto sono gli esseri più vicini di Dio, somma felicità, non possono essere più infelici delle altre creature; al contrario, attratti da quella felicità divina a cui sono portati dalla «cognitione et volontà et veneratione», gli uomini «sì per natura sì per qualche merito di vita e dono di gratia» si rivelano capaci di raggiungere tale felicità. Dal momento che ciò non può avvenire in questa vita mortale, dovrà esservi un'altra vita in cui godere la beatitudine che ci viene promessa dalla «sancta religione madre della viva speranza». Dal momento che «solamente nella sacra religione ogni nostro bene si truova, debbasi nell'observantia et confirmatione et difensione di questa tutte le forze dello ingegno operare».[73]

La premessa implicita in queste considerazioni è che l'anima umana sia immortale; allo stesso tempo proprio il culto divino è per il Ficino la dimostrazione principale che l'uomo può conseguire la felicità eterna. Per questo nella *Theologia Platonica* il Ficino si dedica alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima e alla sua difesa contro quanti

l'hanno giudicata invece mortale; e nel *De Christiana religione*, in maniera analoga, il Ficino dapprima espone la fondatezza e l'eccellenza della religione cristiana, per poi difenderla attaccando le religioni "concorrenti", in particolare l'ebraica e la musulmana.

Nel primo capitolo è esposto più ampliamente il tema del proemio in volgare. La religione è dote esclusiva dell'uomo, che proprio per questa sua caratteristica è l'essere più perfetto del creato. Se l'aspettativa della religione fosse vana, come aveva scritto san Paolo – «Questo è quello che disse san Pagolo: "Se solo in questa vita noi speriamo in Cristo più che tutti gli altri siamo miseri"»[74] – l'uomo sarebbe l'animale più stolto e infelice sulla Terra, circostanza assai improbabile, dal momento che proprio per il culto l'uomo si avvicina a Dio, somma sapienza e beatitudine. La religione del resto è un sentimento che ci proviene direttamente da Dio – «la naturale et chomune oppinione di Dio fu seminata in noi da Dio comune origine et principio di tutte nature» – e ne è partecipe tutta l'umanità in tutte le epoche. La verità della religione è data dal fatto che esiste una religione comune a tutti gli uomini e che costituisce l'unica connotazione inalterabile della natura umana: «tutti gli affecti et costumi excepta la religione comune si mutano». Per questa ragione «se alcuno si truova al tucto da ogni religione alieno essendo costui alienato dalla natura della spetie humana, seguita ch' egli è da principio huomo mostruoso overo per contagione d'alcun altro mostruoso già maculato».[75] La predisposizione dell'uomo al culto divino è un segno della divinità dell'animo umano e della sua vicinanza a Dio. L'animo umano, ricolmo di sentimento religioso, si eleva verso Dio che lo attrae a sé, illuminandolo del lume divino; e la percezione del divino fa sì che la mente umana arda per il desiderio di ricongiungersi a Dio. Questi sarebbe sommamente ingrato e crudele se dopo avere instillato nell'uomo desiderio di sé lo lasciasse inappagato. Dio, «infinita sapientia, bonità et carità», non può far questo e quindi necessariamente la mente umana che «ha gusto della divina» sarà da quest'ultima «compresa et governata».[76] Malgrado tutti gli uomini per natura siano religiosi, non lo sono tutti allo stesso modo. Lo sono in modo particolare i giovani, ma solo all'inizio: quando si desta in loro la ragione sono portati a seguirla in tutto e a trascurare la religione, a meno che non si affidino alle leggi e alla guida degli anziani che soli percepiscono il mistero della religione: «Le occultissime ragioni delle cose divine a mala pena dopo lungo tempo finalmente con diligentia exquisitissima et mente purgata si veggono». Alcuni giovani si perdono dietro i piaceri della carne e disprezzano la religione. Altri invece «per la mansuetudine et modestia, secondo l'uso de' pythagorici» purgano gradualmente la loro anima con le discipline morali, fisiche, matematiche e metafisiche, preparando così l'occhio dell'anima a fissare il suo sguardo nel sole divino.

Poste queste premesse, stabilita la «verità della comune religione» con argomenti che, scrive il Ficino, «lunghamente nell'opera nostra di theologia tractiamo», si passa al «misterio della cristiana religione».[77] A Dio piace essere adorato dagli uomini e perciò non permette che vi sia «in alcuno tempo regione del mondo alcuna d'ogni religione interamente spogliata, benché permecta in diversi luoghi et tempi varii modi d'adoratione observarsi», dando luogo, per volontà di Dio, a una varietà di culti che abbellisce l'universo («partorisce hornamento»). Malgrado Dio goda nell'essere onorato dagli uomini, sia

pure con modi diversi, vi è un culto che approva sopra tutti, quello «che Cristo maestro della vita et i suoi disciepoli comandorono».[78]

I capitoli che seguono mostrano la superiorità della religione cristiana, confermata sia dall'impegno e dagli scritti dei discepoli di Cristo, sia dalle tante difficoltà attraverso le quali essa è passata indenne, rivelando così la sua origine divina. Come Ficino ha spiegato nella *Theologia*, la religione non dipende dal fato o dalle stelle, ma «da Dio et dalla natura comune della spetie humana».[79] L'autorità di Cristo trova conferma tanto negli scritti dei suoi seguaci quanto in quella dei gentili, anche di quelli come Plotino, Numenio, Giamblico e Amelio, che cercarono «d'usurparsi la cristiana theologia» piuttosto che provare a confutarla;[80] e trova conferma anche appresso i seguaci di Maometto, che benché eretico, fondò la sua religione su quella cristiana.[81]

Il Figlio di Dio fu generato nell'eternità, ed è quel figlio di cui parlano, come «poterono collo aiuto di Dio», Orfeo, Platone, Mercurio Trismegisto e Zoroastro.[82] Nella disposizione dei cieli e delle gerarchie angeliche un posto particolare hanno le anime umane, che benché «mentre sono nel corpo faccino la quarta ierarchia sotto la luna, possono nientedimeno per libero moto della natura rationale salire per tutti gli spiriti benigni et scendere per tutti e maligni, maxime perché posseggono el mezo di tutte le cose et però contengono in sé alcune qualità di tutte».[83] Tuttavia la ribellione degli uomini, il peccato di Adamo, aveva fatto sì che essi cadessero «nella debilità, ignorantia, malignità» e che non potessero risollevarsi senza l'aiuto divino.[84] Questo aiuto venne dal Figlio di Dio che facendosi uomo congiunse Dio con tutte le sue creature. L'uomo dal canto suo divenne «proprio et coniuncto instrumento di Dio per adempiere excellentissimamente l'opere proprie di Dio».[85] Con la congiunzione tra Dio e l'uomo attuata dal Figlio, si è avuta la «copula della prima et della ultima ragione».[86] Tutto ciò tuttavia non sarebbe potuto accadere, se Dio non avesse porto la mano all'uomo e non lo avesse risollevato dal peccato originale in cui era caduto emendandolo «per Dio già facto huomo».[87] Il peccato originale «fece gli huomini ineptissimi alla felicità infinita et non potevono dirizarsi se non per lo infinito Dio».[88] Per congiungersi con Dio e trasformarsi in lui l'uomo, che grazie alla fede ha il conforto di poterne un giorno fruire, deve amare ardentemente Dio, quel Dio che «per singulare amore mirabilmente si transformò ne l'huomo».[89] Cristo grazie soprattutto ai miracoli fece sì che gli uomini credessero in lui, rivelando loro la vera sapienza e cancellando i tanti errori che essi avevano commesso, cedendo alla superstizione e adorando gli dèi. Per quanto concerne poi «l'antica theologia de' gentili, nella quale si convennono Zoroastre, Mercurio, Horpheo, Agliophemo, Pythagora, tutta ne' volumi del nostro Platone si contiene». Lo stesso Platone avrebbe profetizzato nelle *Epistole* che i misteri della teologia un giorno si sarebbero rivelati agli uomini. Processo che iniziò dopo la predicazione e gli scritti degli apostoli e dei loro discepoli con Filone, Numenio, Plotino, Giamblico e Proclo che attinsero «i loro principali misteri» dagli scritti di Giovanni, Paolo, Ieroteo e Dionigi Aeropagita. I misteri cantati dagli antichi teologi, contenenti una prima rivelazione divina, vennero dunque compresi da Platone nei suoi dialoghi, che a loro volta furono interpretati dai platonici alla luce di quella rivelazione più completa che si era avuta con il cristianesimo.[90] Cristo è difatti «libro di divina philosophia, libro vivo dal cielo mandato», la cui vita e dottrina ci sono state tramandate concordemente dai suoi discepoli.[91]

Sono poi enumerate le "autorità" delle sibille (capp. 24-25), queste ultime confermate dagli scritti di Ermete Trismegisto e dei profeti (capp. 26-27), che il Ficino collega strettamente alla teologia dei gentili, riportando la notizia che vorrebbe fare di Zoroastro un figlio di Cam e quindi un nipote di Noè, la testimonianza di Artapano che identifica il Trismegisto con Mosè e quella di Ambrogio che ritiene Pitagora figlio di un giudeo.[92] La divinità e l'antichità della legge dei giudei appare dunque evidente e grandissima l'autorità dei profeti e della dottrina di Mosè, che fu tuttavia soppiantata dall'avvento di Cristo e dal Nuovo Testamento, che si rivelò essere il «perfectissimo fine del Vechio Testamento».[93] Del resto le profezie non avevano altro intento che preannunziare il cristianesimo, anche se non furono intese dai «pertinaci, obtusi et avari giudei»,[94] come quella di Isaia sulla resurrezione dei morti, già predetta da Zoroastro, Mercurio e Platone, le cui ragioni il Ficino aveva discusso «in quella nostra theologia la quale componemo al Ponte a Rignano nella villa del nostro Giovanni Chavalchanti, amico certamente vero et optimo».[95] Seguono i capitoli contro i nemici della religione cristiana, gli ebrei e i seguaci di Maometto, le cui fonti sono state indagate da Cesare Vasoli, rivelando quanto poco vi sia d'originale in questa parte dell'opera ficiniana.[96]

Il *De Christiana religione*, dimostrando l'eccellenza della religione cristiana e confermando la necessità che l'anima umana sopravviva al corpo, risulta strettamente collegato alla *Theologia Platonica*. Soprattutto va sottolineata l'interpretazione che il Ficino dà del cristianesimo come punto di arrivo della rivelazione iniziata con l'Antico Testamento, il cui significato si chiarisce alla luce dell'avvento del Cristo e del Nuovo Testamento, e come punto di partenza per l'interpretazione neoplatonica degli scritti degli antichi teologi e dei dialoghi platonici.

La *Theologia Platonica*, più volte richiamata nel *De Christiana religione*, dovette ancora attendere qualche anno per essere pubblicata. In sua vece Ficino compose nel 1476 cinque *theologica opuscula* che non soltanto preannunziavano la *Theologia* ma approfondivano in maniera indipendente dall'opera maggiore alcuni aspetti del pensiero teologico ficiniano.[97]

L'*Argumentum in Theologiam Platonicam*, indirizzato a Lorenzo il Magnifico, viene presentato come un pegno in vista della promessa di dedicargli la *Theologia* stessa.[98] L'opuscolo prende in esame i «tres contemplationis platonicae gradus». Il primo *gradus* è rappresentato dall'ascesa dalla materia al cielo immateriale, all'anima senza quantità, all'angelo immutabile, a Dio, ascesa che viene esemplificata paragonandola al passaggio dalla luce visibile alla luce divina. Il secondo *gradus* si sofferma sulla necessità di una *ratio* creatrice dell'universo, sui nomi di Dio e sui suoi attributi, sul gaudio che prova chi giunge a contemplare Dio, gaudio di cui purtroppo l'uomo partecipa raramente fin quando è sulla Terra, dove può percepirne solamente un'ombra passeggera. Soltanto coloro che più degli altri si sono astratti dalla corporeità «morum contemplationisque studio» riescono a goderne con più intensità e più a lungo.[99] Il terzo *gradus* illustra infine i motivi che rendono difficile all'anima racchiusa nel corpo la conoscenza del divino.

Ai *theologica opuscula* appartengono anche le *Quinque claves Platonicae sapientiae*. Le prime tre "claves" illustrano le caratteristiche dei vari gradi dell'essere, la quarta è un *Compendium Platonicae theologiae*, mentre la quinta, intititolata *Quinque quaestiones de mente*, mostra come la mente, che è la parte più elevata dell'anima, il *caput animae*,[100] ha per oggetto e per fine il bene e il vero infiniti. Ciò fa sì che l'anima dell'uomo, che è per natura infinita, non si possa accontentare dei beni temporali, ma aneli all'infinito, che un giorno necessariamente dovrà ottenere. Questo non potrà avvenire finché l'anima è chiusa nel corpo, condizione che tiene l'uomo nell'infelicità; come Prometeo, che avendo ricevuto il fuoco celeste, cioè la ragione, visse come il più misero dei mortali, tormentato dal morso degli uccelli, cioè dal desiderio di conoscere. La spiegazione della natura infelice dell'uomo, del suo essere un Sisifo che si sforza di far risalire i massi lungo le pendici di un monte, del suo affannarsi a raggiungere la sommità pur essendo costretto a vivere in un abisso, si trova nella *lex mosaica*: è il peccato originale, che ci ha allontanato da Dio, privandoci della facilità con cui il *primus homo* si poteva accostare al suo creatore.[101] Ritornano poi le considerazioni sull'eccellenza dell'uomo, sulla sua vicinanza a Dio, sull' impossibilità che il suo desiderio di deificarsi resti vano. Piuttosto l'anima raggiungerà il suo pieno appagamento quando si riunirà al corpo, reso anch'esso sempiterno, con la resurrezione dei corpi: così si avrà la *summa hominis beatitudo*. Allora l'anima sarà beata in eterno.[102]

Sempre del 1476 è il *Dialogus inter Paulum et animam*, altrimenti noto come *De raptu Pauli ad tertium coelum*, che il Ficino dedicò nella versione latina all'amico Giovanni Cavalcanti e che poi tradusse in volgare per Bernardo Del Nero.[103] Marsilio qui interroga san Paolo su come sia salito al terzo cielo. La risposta di Paolo è molto articolata e complessa. Innanzi tutto Marsilio deve salire al terzo cielo, quello di Venere, dove i principati che sovrintendono a quel cielo, ricevendo la carità dai serafini e tramite questi da Dio, l'infondono nell'angelo di Venere, «onde la carità in noi infusa continuamente si nutrica, accresce e al tucto s'adempie».[104] Ma prima di tutto l'anima di Marsilio dovrà fare sua come primo cielo la fede, come secondo la speranza, come terzo cielo la carità, che rappresenta la «fine e perfezione della fede e della speranza e delle parti loro». È la carità che permette di penetrare i misteri divini, sempre che Dio conceda di accedervi. Quella stessa carità di cui s'era infiammato Elia quando fu tratto in cielo su un carro di fuoco. Con il carro della fede, della speranza e della carità l'anima di Marsilio salirà per sette volte i tre cieli, rivedendo «colui che è padre e patria, onde septe volte la sua felicità gusterà». La prima volta riceverà nel corso dell'ascensione tre generi di virtù: dapprima quelle civili, poi quelle purgatorie e infine quelle dell'animo purgato. Ricevute queste ultime l'anima non si renderà più conto se è ancora nel corpo o se ne è uscita e perverrà «alle virtù exemplari, che sono fonte et exemplo dell'altre virtù, e non sono altro che esso Dio».[105] La seconda volta l'anima salirà al terzo cielo passando per la regione dei sette pianeti, che costituiscono il primo cielo, poi al cielo delle stelle fisse e infine al cielo cristallino. Di lì l'anima potrà gettare lo sguardo nell'Empireo e contemplare «quello vitale lume di Dio, per la cui exuberante bontà ivi s'accende ardore tanto grande e tanto salutifero». La terza volta l'anima attraverserà come primo cielo il corpo del

mondo, poi l'immagine di esso raffigurata dal senso e dalla fantasia, e salendo ancora l'intelligenza divina che ha architettato il mondo, cioè «quella arte eterna colla quale el sommo architectore ordinò el mondo». La quarta volta il primo cielo sarà costituito dagli spiriti inferiori all'anima, il secondo dallo spirito dell'anima stessa, il terzo dalla natura angelica, «la quale è quasi uno occhio lucidissimo al quale sono manifeste in uno puncto stabile tucte le cose che tu con temporale discorso ricerchi». L'anima di Marsilio figgendo lo sguardo nell'angelo considererà «Iddio come lume nell'occhio lucido e l'eternità nel mondo stabile».[106] La quinta volta salirà attraverso le tre gerarchie degli angeli, fino a cogliere nei «serafini d'amore immenso ardenti» lo splendore dell'«infinito lume dell'infinito bene».[107] La sesta volta l'anima mossa dall'infinito bene, coglierà l'essenza della Trinità. Come è proprio di ciascun bene «la propagazione», così nell'infinito bene, che è una natura sola, si trova «colui che *ab aeterno* si propaga» (il Padre), «l'eterna propagine» (il Figlio), e «l'amore» (lo Spirito Santo).[108] La settima volta l'anima di Marsilio potrà innanzi tutto vedere Dio e se stessa nelle creature, riconoscendovi «nove trinità, secondo el numero de' nove cori angelici»; poi potrà contemplare in Dio «tucte le cose»,[109] o meglio «quello ordine delle iddee» corrispondente alla «sapienza divina che è el verbo divino, appresso Dio», ma che poi altro non è che lo stesso Dio, per mezzo del quale sono create tutte le cose, condizione che fa sì che «Iddio in tucte le cose si ritruova, e tucte le cose in lui».[110] Nell'eternità delle idee l'anima ritroverà anche la sua eternità, condizione necessaria perché essa possa concepire le «ragioni immortali [...] e queste ragioni ridurre nell'eterna vita e intelligenzia di Dio e dipignere dentro a *sé* l'immagine dell'eterno Re del mondo».[111] L'«anima sitibonda dell'eterno liquore», proprio in quanto immortale, potrà allora conoscere l'«obiecto eterno» avendo una «qualche proporzione con esso», anche se lo potrà conoscere soltanto in maniera limitata alle sue forze.[112] Essa infatti non può vedere la luce divina direttamente, ma solo riflessa nelle cose create e nelle ragioni delle cose stesse. L'anima può parlare di Dio solo in termini negativi o indiretti, dal momento che non può comprendere ciò che è "ineffabilmente maggiore" di lei.[113] Se l'anima non ha la capacità di comprendere Dio con l'intellecto, può invece amarlo con la volontà: «La carità ardente penetra ove interamente non può la scienza penetrare». L'animo al cospetto di Dio, pur non potendo comprenderlo interamente, «sente amore e gaudio immenso, mentre che fruisce el bene immenso».[114] Allo stesso tempo la mente misura la sua immortalità e la sua grandezza riconoscendo che l'oggetto della sua speculazione è «sanza misura»; a differenza delle «forme naturali e temporali» che si dilettano di oggetti mediocri, il «vigore della vita, quale è l'intelligenza e volontà, oltra qualunque termine dato di luogo, di tempo, di grado, transcorre intendendo e amando senza fine»; e ciò vuol dire che «essa vita non è constrecta da cancelli di luogo, non è superata da certi termini di tempo, non è occupata da gradi di qualità contraria, non è ripiena della presenzia di vero e bene determinato».[115] L'anima inoltre percepisce la sua immortalità nel momento in cui la luce spirituale, vale a dire la verità eterna, viene infusa da Dio nell'intelletto per poi rifluire nuovamente in Dio. Si compie così «un cerchio mirabilmente lucido» e «el principio e fine di questo è Iddio, el mezzo è l'intellecto». Quest'ultimo è eterno proprio in quanto «partecipe d'amendue gli

extremi» (il "principio" e la "fine" del cerchio, coincidenti entrambi con Dio) e conservando intatte la forza e l'eternità dello splendore che riceve da Dio comprende le «indivisibili e eterne ragioni delle cose».[116] La mente quindi, creata a immagine e similitudine del Padre, è lo "specchio di Dio", che rinvia alla sua origine i raggi della luce divina, la sua immagine immortale, mentre i corpi sono ombre di Dio. Così il mondo non ci mostra l'immagine di Dio, a meno che l'anima non ne dissipi l'ombra che è propria di tutto ciò che è temporale. L'anima stessa, «vera immagine d'eternità sopra l'ombra e sopra le cose ombratili», non è costretta «da cancelli di luogo» o da limiti di tempo, ma può «discorrere col pensiero per spazio e tempo, sanza fine, e oltra questo alla indivisibile e eterna natura trapassare».[117] L'anima, dunque, «chiara immagine dello exemplare dell'universo», dovrà amare il Padre che l'ha generata, e da cui sarà ancora più felicemente rigenerata, e si diletterà del lume della mente, che le proviene sempre da Dio, e che «è suavissimo a' beati».[118] Il dialogo si conclude con un invito a ricercare l'unica cosa che può dare all'uomo quel gaudio che è il fine di tutte le azioni umane, vale a dire «Iddio gaudio de' gaudii e bene de' beni».[119]

Il *De raptu Pauli* è di fatto anch'esso una *summa* della filosofia ficiniana, a cui la forma dialogica e una certa enfasi retorica danno una vivacità e una espressività particolari. In esso confluiscono fonti platoniche, ermetiche e patristiche, formando una miscela suggestiva, del resto caratteristica del Ficino, che in questo caso attende ancora uno studio approfondito. Particolarmente evidente è l'influenza – per altro ovvia – di san Paolo, e non soltanto del passo della seconda *Epistola ai Corinzi* sul rapimento di Paolo (12, 2), e del presunto auditore di Paolo, cioè di quel Dionigi l'Aeropagita, i cui scritti apocrifi – più volte tradotti nel Medioevo, e poi da Ambrogio Traversari – erano ben noti al Ficino che a sua volta li tradurrà e commenterà. Proprio san Paolo costituì per il Ficino un importante anello tra platonismo e cristianesimo. Basti pensare a un passo citatissimo come quello dell'*Epistola ai Romani* (1, 20), «invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur», ripetuto anche nel *De divinis nominibus* dallo pseudo Dionigi (4, 4), che figura già nell'epistola *De divino furore* per spiegare l'origine del furore amoroso che porta l'anima a desiderare Dio e che nasce dalla contemplazione del creato in cui l'anima riconosce ombre e immagine del divino;[120] oppure il già citato passo della prima *Epistola ai Corinzi* (15, 19: «Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus miserabiliores sumus omnibus hominibus»), che sta idealmente alla base della "prova" dell'immortalità dell'anima più cara al Ficino.

Ma soprattutto nel *De raptu*, come nel *De amore*, va sottolineata la preminenza che il Ficino dà alla volontà (e quindi all'amore) rispetto all'intelletto nella conoscenza di Dio. A questo tema Ficino dedicò la celebre epistola *De felicitate*, in cui attribuisce a Lorenzo il Magnifico il merito di avere delle nuove *rationes* che avrebbero provato tale superiorità.[121] E vi tornerà nel 1496 lo stesso Ficino per dare chiarimenti all'amico camaldolese Paolo Orlandini che lo aveva interrogato sul perché nel commento al *Filebo* dava la palma all'intelletto, mentre nell'epistola *De felicitate* avveniva il contrario. Preferendo non affermare che nel primo caso egli aveva esposto il pensiero del *Filebo* platonico e nel secondo il proprio, che concorda invece con il Platone del *Simposio* e

del *Fedro*, Ficino distingue tra un naturale processo intellettivo, in cui la volontà segue l'intelletto, e un processo sovrannaturale in cui la luce e la virtù infusa nell'animo da Dio prima accendono d'amore mirabile la volontà e poi colmano l'intelletto dello splendore divino, mentre la stessa volontà con la forza del calore e dell'amore trasferisce la mente in Dio che rigenera l'animo e lo rende a sua volta divino.[122] Una concezione, questa della superiorità della volontà sull'intelletto, ricca di implicazioni che vanno bene al di là della preferenza accordatale dal Ficino come via maestra per giungere a quell'*excessus* che costituisce la forma più alta e compiuta di conoscenza del divino raggiungibile dall'uomo.

Come abbiamo visto la volontà si identifica con la terza persona della Trinità, con lo Spirito. Ma anche con l'*amor* e con la *caritas* paolina, rappresentando da un lato quel desiderio del bello, che ci induce a ricercare nel creato e poi sempre più in alto le vestigia divine; dall'altro la forza primigenia che pervade tutto l'universo, venendo a coincidere con l'anima del mondo platonica e a significare la presenza di Dio in tutto ciò che ha creato.

La preminenza concessa alla volontà, all'amore, al vedere una connessione stretta che lega assieme tutto il creato e gli esseri superiori, a considerare l'universo come un corpo animato, deriva al Ficino da un complesso di fonti tra le quali l'ermetismo è quella che almeno inizialmente ebbe più influenza. Coesistono infatti nel Ficino, sin dai suoi primi saggi "platonici", le ambiguità e le incertezze di ordine filosofico che caratterizzano i vari trattati del *Corpus Hermeticum* e che sono state poste in rilievo da Jean Festugière.[123] Vi è innanzi tutto l'oscillazione tra una concezione positiva e una negativa del mondo, in cui si contrappone un mondo pervaso dal divino, in cui opera l'uomo che è a conoscenza dei più segreti legami e corrispondenze che uniscono il mondo sublunare ai corpi celesti, e un mondo sensibile visto negativamente, come regno della materia e come totale assenza del divino, da cui l'uomo deve fuggire, preparandosi alla separazione dal corpo tramite una severa e graduale ascesi. Parallela è la contrapposizione tra un Dio immanente, che sconfina nel panteismo, e un Dio trascendente, inafferrabile, che solo l'iniziato ai "misteri" può aspirare di cogliere un giorno e solo attraverso una sorta di gnosi. Sono ambiguità e oscillazioni che del resto ricorrono anche in Platone. Si possono rammentare *Timeo*, *Leggi* ed *Epinomide* per la prima concezione, il *Fedone* per la seconda e soprattutto un passo assai celebre del *Teeteto* (176a-b), ben noto al Ficino, che così lo traduceva già nel 1463: «Mala radicitus extirpare impossibile est: necesse est enim aliquid ipsius boni contrarium esse. Neque tamen id circa Deum versatur, sed mortalem hanc naturam et inferiorem mundi provinciam necessario circuit. Quamobrem conandum est ut hinc illuc quam ocius confugiamus, fugere autem est quoad fieri potest Dei similem fieri, similem Dei animum efficit iustitia et cum sapientia sanctitas».[124]

La visione "negativa" del mondo comporta una separazione netta tra tutto ciò che attiene al divino e la corporeità, rendendo impossibile ogni forma di comunicazione tra questi due mondi, che, potremmo dire, non sono mai contemporaneamente accessibili. Perché l'uomo immerso nel corpo non può elevarsi a Dio; e potrà riuscirvi in questa vita solo se riuscirà ad astrarsi totalmente dalla corporeità, oppure dovrà attendere la

morte fisica e la rinascita dell'anima in Dio. Nella visione positiva, invece, ogni minima porzione del creato contiene scintille della luce divina, perché Dio, come abbiamo potuto vedere nel *De amore*, è presente in tutto come bontà e come bellezza.

Questa seconda tendenza reca con sé la conseguenza che anche i singoli corpi partecipano della divinità, avendo una loro anima legata al corpo per il tramite dello spirito; l'universo stesso è del resto unito da quel vincolo, da quella forza unificatrice che può essere chiamata di volta in volta amore, anima del mondo, ma anche volontà – definita «inclinatio mentis ad bonum», così come l'amore è «pulchritudinis desiderium» –[125] o Spirito Santo. L'anima è la grande intermediaria del tutto, è la *copula mundi*,[126] posta al centro dei cinque gradi dell'essere: corpo (o materia), qualità (o forma), anima, angelo (o mente), Dio. L'anima costituisce la via privilegiata di comunicazione tra tutti i gradi dell'essere; e in particolare l'uomo, collocato al centro di un universo animato, essendo l'unica creatura a partecipare tanto del corpo quanto dell'anima razionale, è in grado di stabilire collegamenti e individuare influenze tra i vari piani dell'essere. L'uomo posto «in orizonte, id est in confinio eternitatis et temporis» è un Giano bifronte, con un volto rivolto verso la corporeità, l'altro verso ciò che è divino.[127]

Questa concezione dell'anima del mondo e dell'anima umana è strettamente collegata a una delle questioni più controverse, quella dei rapporti del Ficino con l'astrologia e con la magia.[128] Alla base di entrambe vi è la concezione "positiva" dell'universo, e in particolare l'esistenza di legami e di reciproche influenze tra corpi (e divinità) celesti e il mondo sublunare.

Nel caso dell'astrologia si tratta di determinare se i corpi celesti sono in grado di influenzare e determinare le azioni umane oppure grandi eventi quali la comparsa di nuove religioni. All'argomento il Ficino dedicò un trattato, la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, composto nel 1477.[129] L'opera rimase incompiuta e parti di essa si ritrovano in altre opere del Ficino, nelle *Epistole*, nella *Theologia Platonica* e nel commento a Plotino, mentre altre parti, in particolare quelle finali, sono rimaste allo stadio di abbozzo. Nel proemio, che poi entrò nel IV libro dell'epistolario, si obietta agli astrologi che, attribuendo ai corpi celesti la capacità di determinare gli eventi, di fatto sottraggono potere a Dio, incolpano gli angeli di ingiustizie che non possono dipendere da loro, e soprattutto privano l'uomo della sua libertà, una libertà assoluta che l'uomo ha ricevuto direttamente da Dio.[130] Proprio sulla difesa della libertà umana batte con grande intensità il Ficino, una libertà che deriva all'uomo dal fatto che Dio l'ha voluto non sottomesso ad alcuna influenza sia essa materiale o spirituale, libertà che deriva dalla sua posizione intermedia nella scala dell'essere.[131] Caratteristica peculiare dell'uomo è proprio quella di essere libero di orientare nella direzione che vuole il suo destino. In una difesa così recisa della libertà, non vi è posto per il determinismo astrale. Richiamandosi a Plotino, Ficino ammette che gli astri stessi possano inviare direttamente dei segni tramite i loro movimenti e le loro figure, quando si resta sul piano corporeo; quando si tratta invece di eventi che toccano la sfera divina, i movimenti e le figure degli astri divengono degli intermediari, quasi fossero gli occhi o i gesti con cui Dio e le menti che da lui dipendono comunicano le loro volontà e decisioni. Gli astri dunque non causano gli

avvenimenti, ma si limitano a segnalare ciò che può accadere, e solo il «*vir* apprime sapien*s* atque divin*us*» sarà in grado di interpretare i loro messaggi.[132]

Gli astri sono per Plotino come lettere scritte in cielo che rivelano a chi conosce il loro linguaggio gli avvenimenti futuri.[133] È un'immagine ripresa dal Ficino, che in un passo della *Theologia Platonica* riporta anche l'analogia stabilita dal filosofo antico tra l'astrologia e la previsione del futuro basata sul volo degli uccelli. In questo caso nessuno vorrà sostenere che gli uccelli sono causa degli eventi: sono soltanto segni che possono essere interpretati da chi conosce quell'arte.[134] Inoltre la previsione in base ai segni, secondo Plotino, è possibile in quanto l'universo è ordinato e deriva tutto da un solo principio. Trattandosi di un unico essere, ordinato e concatenato, il saggio, conoscendone una parte, può per analogia conoscerne anche le altre, così come guardando solo parte di un uomo, per esempio gli occhi, se ne può conoscere il carattere. Questo accade perché l'universo è tutto "coordinato", perché «tutto conspira», secondo il detto (pseudoippocratico) che si confà tanto al singolo individuo quanto all'intero universo; una concatenazione che fa sì che tutte le parti siano collegate così come ogni azione ha effetto su qualche cosa o qualcuno.[135] Proprio la simpatia del cosmo, la sua interconnessione, è la condizione che permette di interpretare gli astri. L'idea di un'armonia del tutto viene inoltre rappresentata da Plotino con l'immagine del mondo come di una lira, immagine che ritroviamo anche in Ficino, secondo il quale l'astrologo può comprendere il significato di eventuali consonanze e dissonanze tra le diverse corde della "lira mondana".[136] Allo stesso tempo questi segni, che si manifestano nei cieli, non sono espressione della volontà dei singoli corpi celesti, perché le loro manifestazioni rientrano nell'insieme armonico delle attività dell'universo animato che è guidato e ordinato da un unico grande generale, da un'unica provvidenza.[137] Anche su questo punto il Ficino si trova d'accordo con Plotino, come testimonia un capitolo della *Theologia Platonica*, sulla provvidenza e sull'amore di Dio verso le sue creature, che ritorna quasi integralmente nella *Disputatio*.[138] Su questa posizione, dunque sostanzialmente plotiniana, si attesta il Ficino nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*.

Tuttavia nel 1489, con la pubblicazione del *De vita coelitus comparanda* (su come procurarsi la vita dal cielo), il Ficino passò a posizioni almeno apparentemente ben diverse nei confronti dell'astrologia, che diventa ancella irrinunciabile della medicina. È un genere di medicina, scrive il Ficino nei *Verba ad lectorem*, che il lettore può approvare o meno, ma che tuttavia egli si sente in dovere di proporre, compreso l'uso delle immagini astrologiche, che dichiara di volersi limitare a descrivere, senza tuttavia sottoscriverlo. Si sente invece di consigliare senz'altro le medicine che tengono conto delle indicazioni celesti, avendo personalmente sperimentato la loro maggiore efficacia rispetto a quelle tradizionali.[139] Vi è quindi una presa di posizione da parte del Ficino nei confronti della medicina astrologica, con una distinzione tra i rimedi corroborati dall'influenza degli astri (accettati) e l'utilizzazione delle immagini astrologiche, vale a dire la confezione di talismani, che egli si limita ad illustrare (ma che non approva).

Ha tuttavia suscitato scalpore il fatto che tra le fonti del Ficino, per questo genere di medicina, vi fosse un famigerato trattato di necromanzia arabo intitolato *Ghāyat Al-*

Hakim (*Il fine del saggio*), tradotto in castigliano (nel 1256) e poi in latino alla corte di Alfonso il Saggio assumendo il titolo di *Picatrix*.[140] Quest'opera non è mai citata dal Ficino, che la nomina solo "privatamente" in alcune annotazioni in margine al testo greco di Plotino.[141] L'ipotesi che egli la conoscesse si è a lungo fondata su raffronti testuali che hanno trovato conferma recentemente, prima che nelle annotazioni a Plotino, in una lettera di un discepolo del Poliziano, Michele Acciari, a Niccolò Valori. Gli si chiede di far sapere al fratello, Filippo Valori, che il Ficino non poteva imprestargli *Picatrix*, perché l'aveva avuto solo in prestito e l'aveva già restituito al proprietario. Lo aveva tuttavia studiato a fondo e gli consigliava piuttosto di leggere il *De vita*, dove avrebbe potuto trovare tutto ciò che del *Picatrix* poteva valere la pena leggere, scritto «melius, compendiosius, certe lucidius»; per il resto quell'opera conteneva «aut frivola et vana aut et christiana religione damnata».[142] Si trattava dunque di un'opera che il Ficino non approvava in blocco, da cui si era limitato ad estrarre alcune parti che gli era sembrato opportuno inserire nel *De vita*.

Proprio la presenza occulta di *Picatrix* e l'estesa utilizzazione dell'astrologia nel *De vita* hanno fatto pensare che l'opinione del Ficino, tra la *Disputatio* (1477) e il *De vita coelitus* (1489), fosse mutata. In realtà questa interpretazione è difficilmente accettabile, anche se non si può mancare di rilevare nelle due opere prese di posizione opposte, in parte imputabili alla loro diversa natura: la *Disputatio* è un trattato polemico, radicalmente critico nei confronti dell'astrologia, mentre il *De vita* si presenta come un "manuale" di medicina aperto e disponibile nei confronti di tutti i possibili rimedi con almeno una parvenza di efficacia. Per esempio, a proposito delle medicine rese più efficaci dal cielo, consigliate nel *De vita*, nella *Disputatio* leggiamo come sia «noto ai medici e agli agricoltori che sia per i farmaci che per le piante i giorni proibiti dagli astrologi sono i migliori», dando alcuni esempi della inconsistenza dei precetti che guidano la medicina e l'agricoltura "astrologiche".[143] Ma allo stesso tempo si osserverà come sia nel *Consilio contro la pestilenza*, che essendo del 1480 è di soli tre anni posteriore alla *Disputatio*, sia nel primo libro del *De vita* (il *De cura valitudinis eorum qui incumbunt studio litterarum*, databile allo stesso 1480) già si consiglino rimedi che tengono conto dei legami con gli astri.[144]

Non si dimenticherà inoltre che il testo poi trasformatosi nel *De vita coelitus* in origine faceva parte del commento a Plotino, dove illustrava *Enneadi* 4, 3, 11, comprendendo di fatto anche 4, 4, 26 e seguenti, per l'evidente analogia degli argomenti trattati. Sono i capitoli in cui Plotino tratta dell'animazione delle statue, della simpatia del cosmo e della magia, delle preghiere rivolte ai demoni e ai corpi celesti, dell'anima del mondo, delle figure astrali, delle influenze cosmiche e del loro accordo.[145] Sono temi che vengono toccati anche nell'*Asclepius* ermetico – e Ficino ritiene Ermete fonte di Plotino[146] – e sono gli stessi argomenti trattati dal Ficino nel *De vita coelitus*, che però attinge per il lato pratico, operativo, ad altre fonti, come appunto *Picatrix*.

In Plotino quella stessa unità del tutto, l'anima del mondo che tutto penetra e pervade, la simpatia del cosmo, il suo essere retto e governato da uno stesso principio sono gli elementi che permettono sia l'interpretazione dei corpi celesti come segni sia la pratica

della magia. Sarebbe del resto difficile spiegare come siano passati proprio nel commento a Plotino, sede iniziale del III libro del *De vita*, porzioni anche estese – si pensi all'intera *Summa Marsiliana* che chiude il commento al trattato *De fato* (*Enn.* 3, 1) – della *Disputatio*, se le due opere riflettessero posizioni diametralmente opposte nei confronti dell'astrologia.[147] Si dovrà invece pensare, oltreché ai diversi scopi delle due opere, a oscillazioni interne al pensiero ficiniano e a esso connaturate, proprio perché già presenti nelle fonti a cui dichiaratamente egli si rifaceva, nel caso specifico soprattutto Plotino ed Ermete.

Come Plotino non rinnega affatto l'influenza degli astri sui corpi, così quel che Ficino nega recisamente è la pretesa di alcuni astrologhi di sottoporre al determinismo degli astri le azioni umane. Una certa astrologia e una certa magia – in cui il *vir sapiens*, conoscendo i segreti della natura e dell'universo, è in grado di trarre benefici dalle sottili connessioni che ne legano le parti – sono in definitiva approvate sia dal filosofo greco che dal Ficino. Con Plotino non si nega l'efficacia delle preghiere rivolte agli astri né si nega la possibilità, da parte dell'operatore-mago, di convogliare e trattenere in appositi "recipienti" forze cosmiche provenienti dall'anima del mondo o dalle anime astrali, e presenze vitali di natura demoniaca. Sono le conseguenze della teoria della simpatia universale che il Ficino condivideva con le sue fonti. Anche con quella parte teorica di *Picatrix* in cui si espongono i principi filosofici d'ascendenza platonico-ermetica che permettono la magia operativa.

È del resto evidente che le dottrine astrologiche ebbero un notevole peso sul Ficino anche al di fuori della loro utilizzazione in campo medico. Assai frequenti sono le notazioni di carattere astrologico nelle *Epistole*, come quelle contenute nel ben noto scambio di lettere con Giovanni Cavalcanti a proposito dell'influenza saturnina a cui Ficino si dichiarava sottoposto sin dalla nascita.[148] Si può anzi dire che tutta la sua vita fosse scandita da appuntamenti astrologici, coincidenti con i progetti che la provvidenza gli aveva affidato destinandolo alla rinascita dell'antica teologia e al rinnovo della religione, come egli sottolinea nei proemi alle sue traduzioni di Platone e Plotino.[149] Un ungherese che era vissuto a Firenze, Giovanni Pannonio, gli rimproverò espressamente di avere sostenuto che la *renovatio antiquorum*, a cui si era dedicato traducendo gli *Oracula Chaldaica*, gli inni orfici e gli scritti ermetici, sarebbe stata preannunziata da una particolare congiuntura astrologica; circostanza che il Ficino nella sua risposta non nega, ribadendo che il suo oroscopo natale avrebbe "segnalato" (ma senza esserne la causa) un «hominem rerum antiquarum innovatorem».[150] Si è inoltre supposto con argomenti convincenti che l'edizione ficiniana del Platone latino venne pubblicata nel 1484 non per caso, ma volutamente, a questo fine accelerando i tempi di stampa, perché correva l'anno della grande congiunzione che avrebbe segnalato la nascita di una nuova religione.[151] Era un'attesa assai diffusa a Firenze di cui ci dà la testimonianza più evidente Cristoforo Landino nel commento a *Inferno*, I, 100-111: «Et certo nell'anno .M.CCCC.LXXXIIII., nel dí vigesimo quinto di novembre et a hore .XIII. et minuti .XLI. di tale dí, sarà la coniunctione di Saturno et di Iove nello scorpione, nell'ascendente del quinto grado della libra, la quale dimostra mutatione di religione; et perché Iove prevale a Saturno, significa che tale mu-

tatione sarà in meglio. Il perché non potendo essere religione alchuna più vera che la nostra, ho ferma speranza che la rep. christiana si ridurrà a optima vita et governo. In forma che poteremo veramente dire "iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna"».[152] E lo stesso Ficino in una lettera al commissario pontificio Matteo Menghi da Forlì mostrava di attendere con speranza gli effetti della «coniunctio planetarum magna», che avrebbe dovuto portare a una rinascita della religione, causata, o per meglio dire indicata, dal prevalere di Giove.[153]

Le opere che abbiamo presentato, tranne il *De vita*, sono tutte da porsi in stretta relazione con quella che il Ficino riteneva il punto d'arrivo della sua speculazione platonica, la *Theologia Platonica de immortalitate animorum*. Sappiamo che vi lavorò per cinque anni, dal 1470 al 1474, dopo avere investigato l'argomento per altri dieci anni. L'opera non venne tuttavia diffusa prima del 1482 quando uscì a stampa a Firenze per i tipi di Antonio Miscomini.[154]

Nella dedica a Lorenzo il Magnifico il Ficino sottolinea la natura essenzialmente teologica dell'opera di Platone: dalla morale alla dialettica, dalla matematica alla fisica, tutto è in funzione della teologia. Nella sua opera vi sono due argomenti che prevalgono, da cui dipende la felicità dell'uomo: il culto divino e la divinità dell'anima. Per questo a Platone è stato riconosciuto l'appellativo di "divino" e la sua dottrina ha preso il nome di "teologia". A questi due argomenti s'era dedicato lo stesso Ficino, confidando nella sentenza di Agostino che aveva dichiarato come Platone fosse tra i gentili quello più vicino alla religione cristiana, nella speranza che i filosofi, generalmente restii a sottomettersi alla sola legge divina, cedessero alle argomentazioni di Platone, e che sia coloro che empiamente scindevano lo studio della filosofia dalla religione, sia quanti preferivano le ombre del mondo sensibile alla realtà comprendessero il loro errore. L'opera era dedicata a Lorenzo non per svelargli i misteri platonici, di cui era già dotto, ma per ringraziarlo dell'ozio che aveva garantito al Ficino permettendogli di filosofare, un ringraziamento a cui s'associava anche Platone che con Lorenzo finalmente aveva realizzato il sogno di vedere riunite nella stessa persona filosofia e la più alta autorità politica.[155] Il risultato è una summa in diciotto libri, organizzati piuttosto rigidamente nel tentativo di dare una sistemazione al tanto materiale che il Ficino era andato accumulando in quei suoi anni di ricerca. Un'opera che proprio per la sua pretesa di organizzare sistematicamente il materiale platonico deve molto al sistematore "cristiano" del pensiero aristotelico, vale a dire san Tommaso. Sono del resto stati da tempo rilevati i molti debiti del Ficino nei confronti dell'opera tomistica, in particolare della *Summa contra gentiles*, a cui egli non soltanto si ispirò per tanta parte del suo lessico filosofico, ma anche utilizzò largamente inserendone lunghi passi nella *Theologia*.[156] Basterebbe del resto dare un'occhiata ai titoli dei vari capitoli che compongono l'opera ficiniana per vedere quanto essa è vicina a Tommaso e in generale alla Scolastica, nel suo procedere per *rationes*, *quaestiones*, *solutiones*.

Dopo avere dichiarato, come già nel *De Christiana religione*, che nessun animale sarebbe più infelice dell'uomo se l'anima di quest'ultimo non sopravvivesse alla morte del

corpo, Ficino procede a dimostrarne l'immortalità, illustrando un primo percorso che partendo dalla materia sale fino a Dio in un processo di crescente indivisibilità e immobilità, passando attraverso la forma del corpo (o *qualitas*), l'anima (definita «vinculum naturae totius» per la sua centralità al terzo posto della scala dell'essere) e l'angelo.[157] Nel II libro elenca e illustra gli attributi divini: unità, verità e bontà. Nel III libro si compie il percorso inverso, vale a dire la discesa dal più alto grado, Dio, al più basso, la materia, sottolineando nuovamente la centralità dell'anima, definibile come «centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi».[158] Nel IV libro vengono prese in esame le diverse specie dell'anima: l'anima del mondo, le anime delle sfere e degli esseri viventi racchiusi nelle sfere. Nel V libro vengono presentate le prove sull'immortalità dell'anima fondate su *rationes communes*, mentre alle prove dell'immortalità dell'anima fondate su *rationes particulares* vengono dedicati ben sei libri (VI-XII): l'anima è indivisibile in virtù della sua vita vegetativa (VI) e sensitiva (VII), della sua vita intellettiva (VIII), della sua indipendenza dal corpo (IX), della sua collocazione nella scala degli esseri (X), della sua unione con oggetti eterni che operano su di lei indipendentemente dal corpo (XI) e del suo essere formata dalla mente divina (XII); nel XIII libro si prendono in esame quattro segni dell'immortalità dell'anima desunti dalle affezioni della fantasia e della ragione (in particolare in filosofi, poeti, sacerdoti, indovini e profeti), dalla pratica delle arti e del governo, e dai miracoli; nel XIV libro si illustrano i dodici segni che provano l'immortalità dell'anima in virtù dei suoi sforzi di imitare Dio, del carattere esclusivamente umano della religione, della sua origine divina, a cui fanno seguito le soluzioni alle obiezioni sollevate dai discepoli di Lucrezio. Seguono cinque *quaestiones*, la prima delle quali, dedicata alla dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto, occupa il XV libro che è il più esteso di tutta la *Theologia*, a testimonianza di quanto Ficino ritenesse un pericolo per la fede cristiana il pensiero di Averroè; nel libro XVI, dedicato complessivamente alla soluzione delle *quaestiones Epicureorum*, si affronta la seconda *quaestio* sul perché le anime sono racchiuse nei corpi, la terza sul perché pur essendo divine soffrono le perturbazioni del corpo, la quarta sul perché si distaccano malvolentieri dal corpo; alla quinta *quaestio*, che scioglie i dubbi dei filosofi platonici sullo stato dell'anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo la sua uscita, è dedicato il libro XVII; l'ultimo libro, infine, è dedicato alla creazione del mondo secondo la tradizione platonica, alla creazione degli angeli e delle anime, alla provenienza dell'anima, alle modalità del suo ingresso nel corpo, allo stato dell'anima pura, dell'anima impura e dell'anima che si trova in una condizione intermedia tra queste due dopo la sua uscita dal corpo, secondo le opinioni dei filosofi platonici e dei teologi cristiani.

Questo breve sommario fa intravvedere la complessità dell'opera del Ficino con il suo tentativo di fornire ai filosofi e ai teologi del suo tempo una nuova "teologia filosofica", una "pia philosophia" fondata sulla tradizione platonica, che potesse affiancare o sostituire le summe medievali. La teologia platonica si proponeva di fatto come l'unica teologia fondata su quella rivelazione che aveva visto coinvolti i teologi antichi, da Zoroastro, a Ermete Trismegisto, per giungere poi sino a Platone e ai suoi successori. Una

teologia che risaliva quindi più indietro nel tempo delle altre, ma che poteva dirsi senz'altro cristiana proprio perché fondata su quella dottrina filosofica che, secondo l'autorevole testimonianza di Agostino, più d'ogni altra si avvicinava all'insegnamento di Cristo.

Con la pubblicazione della *Theologia Platonica* si può dire che il pensiero filosofico del Ficino trovò la sua definitiva sistemazione. Con essa non si ultimò tuttavia l'impegno del traduttore e commentatore di Platone e degli altri autori legati alla tradizione platonica. Due anni dopo, in coincidenza con la grande congiunzione del 1484, uscì la traduzione di tutto Platone con gli *argumenta* preposti ai singoli dialoghi e con un unico grande commento, vale a dire quello al *Simposio*. Subito dopo Ficino si dedicò per due anni, dal 1484 al 1486, alla traduzione di Plotino a cui era stato sollecitato da Giovanni Pico della Mirandola, per poi passare a commentarlo, lavoro che ultimò nel 1490 e che fu anche oggetto di letture pubbliche, probabilmente a Santa Maria degli Angeli. Nel proemio indirizzato a Lorenzo il Magnifico, su cui ci siamo già soffermati, Plotino viene presentato come colui che liberò dal velo poetico il pensiero degli antichi poeti teologi, facendo sì che da un lato i poeti cessassero di cantare empiamente nei loro versi i misteri della religione e dall'altro che i filosofi, e in particolare gli aristotelici, smettessero di considerare la religione come una favola per vecchiarelle. Tutto il mondo è difatti occupato, scrive il Ficino, da due sette, quella dei seguaci di Alessandro d'Afrodisia e quella averroista: entrambe sradicano il fondamento della religione, affermando l'una la mortalità dell'anima, l'altra l'intelletto unico. Per sconfiggere questi nemici della religione non basta la predicazione, vi è bisogno o di miracoli o di una religione filosofica («philosophica quadam religione») che possa interessare i filosofi. Mosso dal convincimento che la provvidenza avesse stabilito di rafforzare la religione con l'autorità filosofica, Ficino aveva interpretato Platone e poi Plotino, inserendo così nel quadro provvidenziale la sua opera di restauratore della tradizione platonica.

Nello stesso periodo, tra il 1486 e il 1489, Ficino dedicò le sue cure anche a testi di Prisciano di Lidia (*Interpretatio in Theophrastum de phantasia et intellectu* e *In Theophrastum de sensu*), Giamblico (*De mysteriis*), Proclo (*In Platonis Alcibiadem primum* e *De sacrificio et magia*), Porfirio (*De occasionibus* e *De abstinentia*); Psello (*De daemonibus*) e Sinesio (*De somniis*).[159] Ultimato il Plotino, tra il 1490 e il 1492, il Ficino tradusse e commentò il *De mystica theologia* e il *De divinis nominibus* dello pseudo Dionigi Aeropagita che poi pubblicò alla fine del 1496.[160] Subito dopo affrontò nel *De sole et lumine* (dedicato a Piero di Lorenzo de' Medici, a stampa nel 1493) un tema a lui caro fin dai primi anni, riproponendo in versione riveduta e ampliata due opuscoli che avevano circolato indipendentemente, il *De comparatione Solis ad Deum* (dedicato nel 1492 a Eberardo conte del Württemberg) e il *Quid sit lumen* (dedicato nel 1476 al veneziano Febo Capella).[161] Nel primo approfondì l'esegesi della *comparatio* platonica tra il sole visibile e il sole invisibile contenuta nel VII libro della *Repubblica*, tema trattato anche dallo stesso pseudo Dionigi, mentre nel II libro si soffermò sul tema della luce quale manifestazione e metafora del divino nei vari piani dell'essere. Il *De sole* doveva far parte di un nuovo commento a Platone a cui il Ficino nel 1493 stava lavorando e di cui nel 1496

furono pubblicati i commenti al *Parmenide*, al *Sofista*, al *Timeo*, al *Fedro* e al *Filebo*.[162] L'anno prima a Venezia era invece uscita la raccolta in dodici libri delle *Epistole*, opera di fondamentale importanza per la nostra conoscenza della diffusione del platonismo nel Quattrocento, in cui accanto a lettere che ci informano sulla vita, sulle relazioni con i contemporanei e sugli studi del Ficino, figurano veri e propri trattatelli filosofici e traduzioni dal greco. L'attività di esegeta del Ficino si concluse nel 1497 col commento *In Epistolas sancti Pauli*, che fu oggetto di pubbliche letture nel Duomo fiorentino in piena epoca savonaroliana, di cui ci è giunta soltanto la parte relativa all'inizio dell'*Epistola ai Romani*.[163] Il Ficino concludeva così la sua opera rendendo omaggio a un autore che era stato fondamentale per la sua interpretazione cristiana della dottrina platonica anche in virtù dell'eccezionalità della sua testimonianza: unico tra i mortali ad avere udito, lassù nel terzo cielo, «arcana verba quae non licet hominibus loqui» (II *Corinth*. 12, 4).

Note

[1] Cfr. R. Klibansky (a c. di), Plato Latinus: I, *Meno, interprete Henrico Aristippo*, a c. di V. Kordeuter, C. Labowsky, in aedibus Instituti Warbugiani, Londinii 1940; II, *Phaedo, interprete Henrico Aristippo*, a c. di L. Minio-Paluello, in aedibus Instituti Warbugiani, Londinii 1940; IV, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a c. di J.H. Waszink, P.J. Jensen, in aedibus Instituti Warburgiani – Brill, Londinii et Leidae 1975²; Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. critica a c. di C. Steel, Leuven-Leiden 1982-1985. Cfr. anche R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages*, in "Mediaeval and Renaissance Studies", I, 1943, pp. 281-330, ristampa in Id., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, con una nuova prefazione e quattro capitoli supplementari, assieme a *Plato's Parmenides in the Middle Ages*, con una nuova introduzione, Kraus, München 1981, pp. 1-50; J. Hankins, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, a c. di A. Grafton, N. Siraisi, MIT Press, Cambridge (Mass.)-London 1999, pp. 77-119.

[2] Per il *Fedone* cfr. L. Minio-Paluello, *Il* Fedone *latino con note autografe del Petrarca (Parigi, Bibl. Naz., Cod. lat. 6567 A)*, in "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche", VIII s., IV, 1949, pp. 107-113; per il *Timeo* cfr. S. Gentile, *Le postille del Petrarca al* Timeo *latino*, in *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*, Atti del Convegno internazionale, Firenze, 19-22 maggio 1991 (= "Quaderni Petrarcheschi", IX-X, 1992-1993 [ma 1997]), I, pp. 129-139.

[3] Cfr. A. Diller, *Studies in Greek Manuscript Tradition*, Hakkert, Amsterdam 1983, pp. 349-51: *Petrarch's Greek codex of Plato*, già in "Classical Philology", LIX, 1964, pp. 270-72.

[4] Cfr. anche S. Gentile, *Petrarca e la cultura filosofica greca*, in *Petrarca e il mondo greco*, Atti del Convegno internazionale di studi, Reggio Calabria, 26-30 novembre 2001, in corso di stampa.

[5] Per il *De ignorantia* si può rinviare a F. Petrarca, *De ignorantia. Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a c. di E. Fenzi, Mursia, Milano 1999.

[6] F. Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, ed. critica a c. di G. Billanovich, Sansoni, Firenze 1943, pp. 26-31 (I, 25).

[7] Cfr. *Fam.* XXIX, 9; su Leonzio cfr. A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo Umanesimo*, Istituto per la collaborazione culturale, Venezia-Roma 1964, p. 87. Su Platone in Egitto cfr. *infra*, p. 212 e n. 29. Cfr. anche il cap. 4 di questo volume.

[8] Cfr. S. Gentile, *Note sulla traduzione crisolorina della* Repubblica *di Platone*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in occidente*, Atti del Convegno Internazionale, Napoli, 26-29 giugno 1997, pp. 151-173; Id., *"Marginalia" umanistici e tradizione platonica*, in corso di stampa tra gli Atti del convegno sui *Marginalia From Papyri To Print*, Erice, 26 settembre-3 ottobre 1998.

[9] In generale sulle traduzioni umanistiche di Platone cfr. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990.

[10] Cfr. Leonardo Bruni Aretino, *Humanistisch-philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*, a c. di H. Baron, Teubner, Leipzig-Berlin 1928, p. 4.

[11] H.D. Saffrey, *Recherches sur la tradition platonicienne au moyen âge et à la Renaissance*, Vrin, Paris 1987, pp. 189-201: *Pietro Balbi et la première traduction latine, de la Théologie platonicienne de Proclus*, già in P. Cockshaw, M.-C. Garnad, P. Jodogne (a c. di), *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, MCMLXXIX, Story-Scientia S.P.R.L. Éditions Scientifiques, Gand 1979, II, pp. 425-437; R. Haubst, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des Nicolaus Treverensis in codicillus Strassburg 84*, in "Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft", I, 1961, pp. 17-51, in part. 34-51; Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. critica a c. di C. Steel, Leuven University Press, Leuven-Leiden 1982-1985, I, pp. 12*-17*, 36*-37*; II, pp. 529-555 e 557, edizione delle note del Cusano nei due manoscritti.

[12] Sui primi scritti platonici del Ficino fondati su sole fonti latine cfr. S. Gentile, *In margine all'epistola* De divino furore *di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XXXIII, 1983, pp. 33-77. In generale per la bibliografia ficiniana si può rinviare a P.O. Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Olschki, Firenze 1987, pp. 36-66; T. Katinis, *Bibliografia ficiniana. Studi ed edizioni delle opere di Marsilio Ficino dal 1986*, in "Accademia", II, 2000, pp. 101-136; Id.-S. Toussaint, *Bibliographie ficinienne-Mise à jour*, ivi, III, 2001, pp. 9-21. Per la biografia del Ficino cfr. C. Vasoli, *Ficino, Marsilio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XLVII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 378-395. Sul pensiero ficiniano resta fondamentale P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988².

[13] Il proemio è edito in M. Ficini [...], *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia*, Basileae 1576, d'ora in avanti cit. come *Op.*; ristampa anastatica, con lettera di P.O. Kristeller e premessa di M. Sancipriano, Bottega d'Erasmo, Torino 1962²; altra ristampa anastatica: sous les auspices de la Société M. Ficin, prefazione di S. Toussaint, Phénix Éditions, Paris 2000, pp. 1537-1538; ed. moderna in D.J. O'Meara, *Plotinus*, in V. Brown, P.O. Kristeller, F.E. Cranz (a c. di), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, VII, Catholic University of America Press, Washington DC, 1992, pp. 55-73, in part. 69-70; cfr. anche H.D. Saffrey, *Florence 1492: the Reappearance of Plotinus*, in "Renaissance Quarterly", XLIX, 1996, n. 3, pp. 488-508, già edito in francese in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", XLII, 1995, nn. 1-2, pp. 134-15.

[14] B. Lagarde, *Le* De differentiis *de Pléthon d'après l'autographe de la Marcienne*, in "Byzantion", XLIII, 1973 (=*Hommage à Marius Canard*), pp. 312-343 (l'ed. alle pp. 321-343). In generale su Pletone cfr. F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Les Belles Lettres, Paris 1956; C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of Hellenes*, Clarendon Press, Oxford 1986; J. Hankins, *Plato...*, cit., pp. 197-208.

[15] Cfr. Pléthon, *Traité des Lois*, a c. di C. Alexandre, trad. di A. Pellissier, Firmin Didot, Paris 1958, ristampa anastatica, *Présentation* di R. Brague, Vrin, Paris 1982, priva però di parte delle "Appendici".

[16] Cfr. S. Gentile, *Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino* in *Firenze e il concilio del 1439*, Convegno di Studi, Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989, a c. di P. Viti, Olschki, Firenze 1994, pp. 813-832, in part. 821 e nota 29.

[17] Su Pletone, Ficino e la disputa tra platonici e aristotelici, oltre a ivi, pp. 814-822, cfr. M. Ficino, *Lettere*, I: *Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990, pp. XIV-XXXIV (e la recens. di J. Kraye, in "Studi umanistici", IV-V, 1993-1994, pp. 398-407, in part. 398-402); J. Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies (a c. di), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 179-202.

[18] P.O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969, pp. 139-150: *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino*, in collaborazione con A. Perosa, già in "Rinascimento", I, 1950, pp. 25-42.

[19] P.O. Kristeller, *Studies...*, cit., pp. 35-97: *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, già in "Traditio", II, 1944, pp. 257-318.

[20] Cfr. M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. XXXVI-XXXVII.

[21] Per quanto si dirà su questa epistola cfr. S. Gentile, *In margine all'epistola* De divino furore *di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XXXIII, 1983, pp. 33-77.

[22] Guilelmi de Conchis, *Glosae super Platonem*, a c. di É. Jeauneau, Vrin, Paris 1965, pp. 128-130 (*Tim.* 31b); Id., *Dragmaticon philosophiae*, 1, 6, 6-8, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 152, a c. di I. Ronca, con *Summa de philosophia in vulgari*, a c. di L. Badia, J. Pujol, Brepols, Turnholti 1997. Cfr. L. Albanese, *La tradizione platonica. Aspetti del platonismo in Occidente*, Bulzoni, Roma 1993, pp. 211-212. Sui "commentariola" cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum*, Olschki, Firenze 1937, ristampa 1973, I, p. CLXIII.

[23] Cfr. S. Gentile, *In margine...*, cit., pp. 41-50.

[24] Ed. in P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, pp. 128-158.

[25] Plat. *Epist.* 312e.

[26] P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, p. 132.

[27] Guilelmi de Conchis *Glosae...*, cit., pp. 98-99 (ad Tim. 27d).

[28] P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, p. 134. Sul *Di Dio et anima* e il Trismegisto cfr. S. Gentile, *Ficino*

ed Ermete, in S. Gentile, C. Gilly, *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto / Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Centro Di, Firenze 2001², pp. 19-26, in part. 23-25.
[29] Ne parlano, tra gli altri, Cicerone (*De fin.* 5, 87), Quintiliano (*Inst.* 1, 12, 15), Apuleio (*De Plat.* 1, 3), Valerio Massimo (VIII, 7 *ext.* 3). L'ipotesi poi abbandonata di Agostino (che l'aveva ripresa da Ambrogio), e riportata da Petrarca nei *Rerum* (vedi *supra*, p. 188), che Platone avesse potuto conoscere l'Antico Testamento, si fonda proprio sul viaggio del filosofo greco in Egitto. Cfr. Aug., *De doctr. Christ.* 2, 28; *De civ. Dei* 8, 11.
[30] *Op.*, pp. 986-1012.
[31] Ivi, p. 987; cfr. *Ascl.* 41.
[32] Cfr. S. Gentile, *Giorgio Gemisto...*, cit., p. 817; M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. 23-24, nota 27. Sul Trapezunzio cfr. J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Brill, Leiden 1976; J. Monfasani (a c. di), *Collectanea Trapezuntiana. Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebisond*, Renaissance Society of America, Binghamton (N.Y.) 1984 (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 25).
[33] Cfr. S. Gentile, *In margine...*, cit., pp. 33-34.
[34] Cfr. S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., XL, 1990, pp. 57-104. Sull'utilizzazione dell'*Elementatio theologica*, cfr. Id., scheda XVI, in S. Gentile, C. Gilly, *op. cit.*, p. 78.
[35] Cfr. M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. XLIV-XLV.
[36] Il proemio si legge in *Op.*, p. 1836.
[37] Cfr. S. Gentile, scheda II, in S. Gentile, C. Gilly, *op. cit.*, pp. 47-48.
[38] Cfr. S. Gentile, *Sulle prime traduzioni...*, cit., pp. 60-62; Id., *Ficino ed Ermete*, cit., pp. 22-23.
[39] Sulla versione ficiniana di Platone cfr. J. Hankins, *Plato...*, cit., pp. 267-359, 454-485.
[40] M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. 34-36 (Epist. 1, 11-12).
[41] Sull'argomento vedi J. Hankins, *Bessarione, Ficino e le scuole di platonismo del sec. XV*, in M. Cortesi, E.V. Maltese (a c. di), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV*,. Atti del Convegno internazionale, Trento, 22-23 ottobre 1990, D'Auria, Napoli 1992, pp. 117-128.
[42] Cfr. P.O. Kristeller, *Ficino and the Roman Curia*, in "Humanistica Lovaniensia", XXXIVA, 1985 (= *Roma humanistica. Studia in honorem Rev' adm. Dni Dni Iosaei Ruysschaert*, a c. di I. IJsewijn), pp. 83-97, in part. 85-87.
[43] Il testo latino del *De amore* è stato recentemente riedito: M. Ficin, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour/Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, ed. e trad. di P. Laurens, Les Belles Lettres, Paris 2002. Di poco posteriore è il volgarizzamento, opera del Ficino stesso, da cui si citerà: M. Ficino, *El libro dell'amore*, a c. di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987. Sul *De amore* cfr. C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del rinascimento*, Guida, Napoli 1988, pp. 76-117 (*Il* De amore *e l'itinerario della "deificatio"*); S. Gentile, Commentarium in Convivium de amore / El libro dell'Amore *di Marsiio Ficino*, in *Letteratura italiana. Le opere*, I, *Dalle Origini al Cinquecento*, Einaudi, Torino 1992, pp. 743-767.
[44] M. Ficino, *El libro...*, cit., p. 19 (Orat. 1, 4).
[45] Ivi, p. 17 (Orat. 1, 4).
[46] Ivi, p. 23 (Orat. 2, 2).
[47] Ivi, p. 26 (Orat. 2, 2).
[48] Ivi, p. 35 (Orat. 2, 6).
[49] Ivi, pp. 36-38 (Orat. 2, 7).
[50] Ivi, pp. 49-50 (Orat. 3, 2).
[51] Ivi, p. 54 (Orat. 3, 3).
[52] Ivi, pp. 55-56 (Orat. 3, 4).
[53] Cfr. S. Gentile, *In margine...*, cit., pp. 64-72.
[54] M. Ficino, *El libro...*, cit., p. 61 (Orat. 4, 2).
[55] Ivi, p. 70 (Orat. 4, 5).
[56] Ivi, pp. 71-73 (Orat. 4, 6).
[57] Ivi, p. 76 (Orat. 5, 1).

[58] Ivi, p. 85 (Orat. 5, 4).
[59] Ivi, p. 86 (Orat. 5, 4).
[60] Ivi, p. 91 (Orat. 5, 6).
[61] Ivi, p. 93 (Orat. 5, 6).
[62] Ivi, p. 133 (Orat. 6, 8) .
[63] Ivi, p. 168 (Orat. 6, 17).
[64] Ivi, p. 174 (Orat. 6, 19).
[65] Ivi, p. 185 (Orat. 7, 2).
[66] Ivi, p. 214 (Orat. 7, 14).
[67] Ivi, p. 221 (Orat. 7, 17). Si noti per inciso come anche qui ritorni il tema trinitario, della potenza, sapienza e amore divini.
[68] Cfr. S. Gentile, *Commentarium...*, cit., pp. 756-760.
[69] Cfr. M. Ficino, *The* Philebus *Commentary*, ed. critica e trad. di M.J.B. Allen, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1975.
[70] Sul *De Christiana religione* cfr. C. Vasoli, *Filosofia...*, cit., pp. 19-73 (*Ficino e il* De christiana religione); Id., *Quasi sit Deus*, Conte, Lecce 1999, pp. 113-219 (*Per le fonti del* De Christiana religione, già in in "Rinascimento", II s., XXVIII, 1988, pp. 135-233). Il testo latino si legge in *Op.*, pp. 1-77; si citerà tuttavia dalla *princeps* del testo volgare, indicando il capitolo (la cui numerazione è comune alle due versioni) e la pagina corrispondente di *Op.*
[71] Pubblicato in P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., I, pp. 10-12.
[72] Ivi, p. 10.
[73] Ivi, p. 11.
[74] Cap. 5 (*Op.*, p. 4). La citazione è da *I Cor.* 15, 19.
[75] Cap. 1 (*Op.*, p. 2).
[76] Cap. 2 (*Op.*, p. 3).
[77] Cap. 3 (*Op.*, p. 3).
[78] Cap. 4 (*Op.*, p. 4).
[79] Cap. 9 (*Op.*, p. 12).
[80] Cap. 11 (*Op.*, p. 17).
[81] Cap. 12 (*Op.*, pp. 17-18).
[82] Cap. 13 (*Op.*, p. 18).
[83] Cap. 14 (*Op.*, p. 19).
[84] Cap. 18 (*Op.*, p. 21).
[85] Cap. 17 (*Op.*, p. 21).
[86] Cap. 18 (*Op.*, p. 21).
[87] *Ibid.*
[88] Cap. 20 (*Op.*, p. 23).
[89] Cap. 19 (*Op.*, p. 23).
[90] Cap. 22 (*Op.*, p. 25).
[91] Cap. 23 (*Op.*, p. 25).
[92] Cap. 26 (*Op.*, pp. 29-30).
[93] Cap. 26 (*Op.*, p. 30).
[94] Cap. 28 (*Op.*, pp. 46).
[95] Cap. 28 (*Op.*, p. 50).
[96] C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, cit., pp. 113-219.
[97] I "theologica opuscula" sono editi in appendice a M. Ficin, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. e trad. a c. di R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres 1964-1970, III, pp. 245-378. Vennero poi inclusi nel II libro della silloge epistolare ficiniana (*Op.*, pp. 674-720).

[98] M. Ficin, *Théologie...*, III, pp. 265-289.
[99] Ivi, p. 281.
[100] Ivi, p. 327.
[101] Ivi, pp. 340-341.
[102] Ivi, pp. 342-343.
[103] Ivi, pp. 346-367. La versione volgare, da cui si citerà, è pubblicata in E. Garin (a c. di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1952, pp. 933-969. Sull'opuscolo cfr. C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, cit., pp. 241-261 (*Considerazioni sul* De raptu Pauli, già in G. Piaia (a c. di), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Antenore, Padova 1993, pp. 377-404).
[104] E. Garin (a c. di), *Prosatori...*, cit., p. 935.
[105] Ivi, p. 937.
[106] Ivi, p. 939.
[107] Ivi, p. 943.
[108] Ivi, p. 945.
[109] Ivi, p. 949.
[110] Ivi, p. 951.
[111] Ivi, p. 953.
[112] Ivi, p. 955.
[113] Ivi, pp. 958-959.
[114] Ivi, p. 959.
[115] Ivi, p. 961.
[116] Ivi, p. 963.
[117] Ivi, pp. 965-967.
[118] Ivi, p. 967.
[119] Ivi, p. 969.
[120] M. Ficino, *Lettere...*, cit., p. 22 (Epist. 1, 6).
[121] M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. 201-210 (Epist. 1, 115).
[122] M. Ficino, *The "Philebus"...*, cit., pp. 487-489.
[123] In particolare cfr. J. Festugière, *La révelation d'Hermès Trismegiste*, Éditions J. Garibalda, Paris 1944-1954 (ristampa, Les Belles Lettres, Paris 1983, da cui si cita) voll. I-IV, in part. I (*L'astrologie et les sciences occultes*), pp. 83-84; II (*Le Dieu cosmique*), pp. IX-XV.
[124] M. Ficino, *Lettere...*, cit, p. 245 (Epist., 1, App. I).
[125] M. Ficin, *Théologie...*, I, p. 111 (*Theol. Plat.* 2, 11); Id., *Commentaire...*, cit., p. 15 (Orat. 1, 4; cfr. M. Ficino, *El libro...*, cit., p. 15: «Quando noi diciamo amore, intendete desiderio di bellezza»).
[126] M. Ficin, *Théologie...*, I, p. 142 (*Theol. Plat.* 3, 2).
[127] Cfr. ivi, III, p. 123 (*Theol. Plat.* 16, 5); M. Ficino, *Lettere*, cit., p. 187 (Epist. 1, 107).
[128] Sull'argomento ci si limiterà a rammentare E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1976, pp. 61-92 (*Neoplatonismo e ermetismo*), pp. 141-145 (note); C. Vasoli, *Quasi sit Deus*, cit., pp. 281-299 (*Ficino e l'astrologia*, in L. Rotondi Secchi Tarugi (a c. di), *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'Età classica al Rinascimento*, Nuovi Orizzonti, Milano 1992, pp. 159-187); M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, a c. di O. Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999; D. De Rosa, *Magia medievale e magia rinascimentale. Marsilio Ficino e la riforma magica del cristianesimo*, Edizioni dello IEREF, Roma 2001.
[129] Pubblicata, omettendo le parti comuni con altre opere ficiniane comprese in *Op.*, da P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, pp. 11-76; trad. it. in M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 49-174.
[130] L'epistola figura in *Op.*, pp. 781-782 (= M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 49-52).
[131] Cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, pp. 22-23 (= M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 78-79).
[132] Cfr. M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 157-158. Questa parte della *Disputatio* venne trasposta e ampliata nell'epistola *Divina lex fieri a coelo non potest sed forte significari* a Federico d'Urbino; cfr. *Op.*, pp. 849-853, in particolare pp. 850-851.

[133] Plot. 2, 3, 7; 3, 1, 6;
[134] Cfr. Plot. 3, 1, 5; M. Ficin, *Théologie...*, II, p. 28 (*Theol. Plat.* 9, 4).
[135] Plot. 2, 3, 7. Per il detto cfr. Ps. Hippocr. *De alimento* 23.
[136] In *Op.*, pp. 850-851, in un passo dell'epistola *Divina lex...* assente nella *Disputatio*. Cfr. Plot. 4, 4, 9 e 41. Sul tema della lira cfr. S. Toussaint, *Quasi Lyra: corde e magia. Nota sulla lira nel Rinascimento*, in A. Magini, S. Toussaint (a c. di), *Il Teatro del Cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*, Lucca 2001 (Cahiers Accademia, 4), pp. 121-133.
[137] Plotino 2, 3, 6; 3, 3, 2; 4, 4, 32-33.
[138] Cfr. M. Ficin, *Théologie...*, cit., I, pp. 118-126 (*Theol. Plat.* 2, 13); ivi, p. 120, è ripetuta l'immagine aristotelica (*Metaph.* 1075a) del "generale"; cfr. anche M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 52-66.
[139] M. Ficino, *Three Books on Life*, ed. critica e trad. a c. di C.V. Kaske, J.R. Clark, Medieval and Renaissance Texts and Studies, Binghamton (N.Y.) 1989, pp. 238-240.
[140] D. Pingree (a c. di), *Picatrix. The Latin Version of the Ghāyat Al-Ḥakim*, The Warburg Institute, London 1986.
[141] S. Gentile, scheda XXX, in S. Gentile, C. Gilly, *op. cit.*, pp. 107-112.
[142] D. Delcorno Branca, *Un discepolo del Poliziano: Michele Acciari*, in "Lettere italiane", 28, 4, pp. 464-81; cfr. E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma 1988, pp. 47-48.
[143] M. Ficino, *Scritti...*, cit., p. 164 (= P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, p. 68: «Astrologi prohibent pharmacum quando luna est in tauro, quia sit animal ruminans et ob hoc pharmacum moveat vomitum. O vanissimam rationem, quasi sidus ruminet et vomat quia bestia ruminat. Compertum est apud medicos et agricultores medicinas et plantas in diebus ab astrologo prohibitis melius se habere quam in laudatis»).
[144] M. Ficino, *Three Books...*, cit., p. 312 (*De vita* 3, 14). A proposito dell'utilizzazione dei talismani nel *Consilio* cfr. T. Katinis, *Medicina e astrologia nel* Consilio contro la pestilentia *di Ficino*, in "Bruniana & Campanelliana", 7/2 (2001), pp. 635-644. In generale sui talismani cfr. N. Weill-Parot, *Pénombre ficinienne: le renouveau de la theorie de la magie talismanique et ses ambiguïtés*, in S. Toussaint (a c. di), *Marsile Ficin ou le mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Études Humanistes, Tours, 7-10 juillet 1999, (= "Cahiers de l'Humanisme", II), Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 71-90..
[145] Cfr. S. Gentile, scheda XXIX, in S. Gentile, C. Gilly, *op. cit.*, pp. 104-107.
[146] Cfr. per es. M. Ficino, *Three Books...*, cit., p. 388 (*De vita* 3, 26): «His ferme exemplis ipse Plotinus utitur, ubi Mercurius imitatus est, veteres sacerdotes sive Magos in statuis sacrificiisque sensibilibus divinum aliquid et mirandum suscipere solitos».
[147] La *Summa* si legge in *Op.*, pp. 1679-1684. Sempre a proposito delle medicine rese più efficaci dagli astri lo stesso esempio di precetto "vano" è riportato sia nella *Disputatio* (P.O. Kristeller, *Supplementum...*, cit., II, p. 68 = M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp.. 164-165) sia nel commento a Plotino (*Op.*, p. 1613).
[148] *Op.*, pp. 731-733 (= M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 221-225).
[149] *Op.*, pp. 1121-1130, 1537-1538 (cfr. *supra*, nota 12).
[150] *Op.*, pp. 871-872, 872. Trad. della risposta del Ficino in M. Ficino, *Scritti...*, cit., pp. 234-238. Cfr. M. Ficino, *Lettere...*, cit., I, pp. XXXV-XXXVI.
[151] Cfr. J. Hankins, *Plato...*, cit., pp. 303-304; M. Ficino, *Lettere...*, cit., pp. XLI-XLII
[152] C. Landino, *Comento sopra la Comedia*, a c. di P. Procaccioli, Salerno, Roma 2001, I, pp. 320-321.
[153] *Op.*, p. 861. La data della lettera, "Die XV Iunii MCCCCLXXXIII", omessa in *Op.*, figura nell'*editio princeps* dell'epistolario (Venezia 1495).
[154] Oltre a quella di R. Marcel (M. Ficin, *Théologie...*, cit.) è in corso di pubblicazione una nuova edizione della *Theologia*, con traduzione inglese, di cui sono usciti due volumi: M. Ficino, *Platonic Theology*, I: *Books I-IV*; II: *Books V-VIII*, trad. ingl. di M.J.B. Allen, J. Warden, testo latino a c. di J. Hankins, W. Bowen, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2001-2002.

[155] M. Ficin, *Théologie*..., cit., I, pp. 35-37. Su Lorenzo "principe-filosofo" cfr. S. Gentile, *Ficino e il platonismo di Lorenzo*, in B. Toscani (a c. di), *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, Peter Lang, New York 1993, pp. 23-48.
[156] Cfr. A.B. Collins, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's* Platonic theology, Nijhoff, The Hague 1974.
[157] M. Ficin, *Théologie*..., cit., I, p. 39 (*Theol. Plat.* 1, 1).
[158] Ivi, p. 142 (*Theol. Plat.* 3, 2).
[159] Cfr. *Op.*, pp. 1801-1835 (Prisciano di Lidia), 1873-1908 (Giamblico), 1908-1928 (Proclo), 1929-1939 (Porfirio), 1939-1945 (Psello), 1968-1978 (Sinesio).
[161] Ivi, pp. 1013-1128.
[162] Ivi, pp. 965-986. Il *De sole* si può leggere in E. Garin (a c. di), *Prosatori latini*..., cit., pp. 970-1009. Il *Quid sit lumen* figura tra gli "opuscola theologica" (M. Ficin, *Théologie*..., cit., III, pp. 369-378) e nel II libro dell'epistolario (*Op.*, pp. 717-720). Sul tema solare cfr. A. Rabassini, *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul* Liber de Sole, in "Momus", VII-VIII, 1997, pp. 115-133.
[163] Cfr. M.J.B. Allen, *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1981; Id., *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1989. Restano inediti i soli commenti al *Timeo* e al *Parmenide* (per il *Filebo* cfr. *supra*, nota 69).
[164] *Op.*, 425-472. Ivi, alle pp. 473-493 figurano anche le *Praedicationes* – tra le quali la più famosa è quella intitolata *De stella magorum*, dedicata alla cometa che segnalò la nascita di Cristo (trad. in M. Ficino, *Scritti*..., cit., pp. 175-182) – non databili con precisione, alcune pronunziate in Santa Maria degli Angeli (cfr. P.O. Kristeller, *Supplementum*..., cit., I, pp. LXXXII-LXXXXIII).

11. Giovanni Pico e il mito della *concordia*. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica

*di Miguel A. Granada**

Se si dovesse porre in rilievo un tratto della decisiva operazione culturale promossa da Marsilio Ficino, dovremmo scegliere senza dubbio la concezione della *prisca theologia* come tradizione sapienziale, allo stesso tempo teologico-religiosa e filosofica, nella quale l'antichità, dall'Egitto di Ermete Trismegisto e la Persia di Zoroastro fino alla Grecia di Platone e Plotino, coincideva in armonia dottrinale e in concordia con il cristianesimo. Ficino riconosceva, certamente, uno sviluppo dottrinale, che arrivava in Platone al «culmine» e in Plotino allo «svelamento», però metteva l'accento sulla "consonanza" o comunità dottrinale all'interno di una tradizione in cui la conoscenza della natura ("fisica") veniva a essere trascesa in un'elevazione teorica fino al principio divino ("teologia") e dove la conoscenza di Dio era data unitamente alla *pietas* o devozione, al culto religioso. Ficino poteva, attraverso tutto ciò, presentare ai suoi contemporanei la restaurazione di questa *prisca theologia*, per il suo carattere di *pia philosophia* o *docta religio*, come un'alternativa costruttiva, quanto meno al livello degli intellettuali, alla profonda crisi teologica e religiosa della società cristiana contemporanea, dove la religione era caduta nella "superstizione" e nell'ignoranza, separata da una filosofia che, da parte sua, era precipitata da vari secoli nell'"empietà".

Il platonico fiorentino imputava la responsabilità di questo sviluppo storico in gran parte all'aristotelismo, a certe interpretazioni di Aristotele collegate ad Averroè e ad Alessandro di Afrodisia, che per la loro negazione dell'immortalità dell'anima personale e l'affermazione dell'unicità dell'intelletto avevano come effetto la riduzione del soggetto umano all'immanenza cosmica e impedivano la possibilità di elevarsi fino al principio divino, riducendo inoltre la religione al ruolo di mito socialmente utile per il governo del volgo. Per questo la restaurazione della *prisca theologia* e del platonismo come sua componente fondamentale aveva il carattere di apologetica religiosa e di polemica antiaristotelica.

È vero che, in un documento tanto indicativo del suo progetto globale come il proemio alla traduzione di Plotino, Ficino segnalava, nel 1492, che queste interpretazioni di Aristotele costituivano una tergiversazione e rimandava precisamente a Giovanni Pico («complatonicum nostrum») per una lettura corretta («devota») dell'opera dello Stagirita. Tuttavia Aristotele non fa parte della *prisca theologia*, ma nel migliore dei casi «ne segue le orme»: «Sicut nos docent prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristo-

teles».[1] La ragione di questo è che Aristotele fondamentalmente è un "fisico", vale a dire che la sua attenzione si rivolge essenzialmente alla natura, senza elevarsi al principio divino e senza stabilire con esso un vincolo religioso.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) modifica in maniera decisiva l'impostazione ficiniana. Secondo lui Aristotele forma parte integrante di questa tradizione filosofica antica unitaria e concorde con il cristianesimo. Lo fa, non come un fisico che segue le orme dei teologi senza elevarsi all'altezza della riflessione teologica, bensì come un filosofo della stessa statura dei *prisci*, paragonabile a Platone nell'elevazione teologica. D'altra parte, Pico considera anche una tradizione cui Ficino non aveva prestato attenzione: la "cabbala" o rivelazione esoterica ebraica. Con ciò il programma ficiniano si eleva all'altezza di una "concordia" veramente universale.

1. Lo sviluppo intellettuale di Giovanni Pico fino al 1486

Nato nel 1463 come figlio minore dei conti di Mirandola, Giovanni Pico – orfano di padre poco dopo la nascita – viene destinato dalla madre a una brillante carriera ecclesiastica. Ecco perché inizia a studiare diritto canonico a Bologna nel 1477-78. La morte della madre, tuttavia, lo scioglie da questo obbligo e gli permette di dare libero corso alla sua curiosità intellettuale, che si divide tra gli *studia humanitatis* (con una forte inclinazione per la poesia in lingua latina e volgare) e la filosofia. Dopo una permanenza nel 1479 a Ferrara, con uno spostamento a Firenze che gli consente di entrare in contatto con Ficino e Poliziano, Pico risiede dal 1480 al 1482 a Padova. Nella prestigiosa città universitaria, dove Aristotele regnava senza discussione accompagnato dalla solida presenza del commento averroista, Pico si dedica a uno studio intenso dell'aristotelismo così come questo veniva coltivato: come una tradizione filosofica viva che incorporava gli apporti che nel corso dei secoli aveva ricevuto presso gli arabi, i latini e gli ebrei. Se l'averroismo nella versione di Sigieri di Brabante dopo il 1270 (identificazione dell'intelletto agente con Dio, concezione dell'intelletto possibile come unico, dottrina dell'anima intellettiva come principio individuale formato dall'intelletto possibile universale e dall'anima cogitativa-sensitiva, dottrina della *copulatio* o unione con la intelligenza divina per mezzo della conoscenza scientifica portata alla perfezione; sono dottrine che Pico fonderà con la dottrina plotiniana dell'intelletto e dell'accesso all'Uno) pare essere stato componente fondamentale del suo apprendimento peripatetico,[2] il parallelo interesse umanista lo conduce verso lo studio della lingua greca, e i suoi abbondanti mezzi economici gli permettono di prendere al suo servizio un importante rappresentante dell'averroismo di stretta osservanza, l'ebreo Elia del Medigo (Elia Cretese), che per diversi anni presenterà l'averroismo al giovane conte, oltre a soddisfare le sue prime curiosità per la cabbala, malgrado la propria personale ostilità – dovuta al suo razionalismo averroista – a questa tradizione.

Ma il fortissimo interesse per Aristotele e per la tradizione aristotelica non porta Pico a limitarsi a essa e a dimenticarsi di Platone. La pubblicazione, nel 1482, della *Platonica theologia de immortalitate animorum* di Marsilio Ficino induce Pico a scrivergli una lettera nella quale (senza nascondere il suo sincero aristotelismo: «Da tre anni, Marsilio, frequento i peripatetici e ho fatto tutto ciò che è stato alla mia portata per essere ammesso degnamente, come uno di famiglia, nella dimora aristotelica. Nonostante non vi sia ancora riuscito del tutto, dato che mi trovo soltanto sulla soglia, sono avanzato tanto che, sebbene non possa arrogarmi il nome di dotto ed erudito – che nemmeno corrisponde alla mia età –, non esito a rivendicare per me il nome di studioso») chiede al platonico fiorentino di inviargli l'opera appena pubblicata per intraprendere simultaneamente lo studio di Platone: «Ma, dato che è sempre stata opinione tua e degli uomini più dotti che chi mescoli l'Accademia con il Peripato possiederà nel modo più corretto e pieno l'una e l'altra setta, ho pensato che dovevo attaccare anche questo territorio in maniera da confrontare, nei limiti del mio talento e con la maggiore assiduità e diligenza possibili, Platone con Aristotele e a sua volta, alternando lo studio, Aristotele con Platone».[3] Il programma filosofico di Pico, dunque, appare chiaro molto presto: né la reclusione nella cittadella aristotelica propria dei peripatetici, come se la perfezione della filosofia in Aristotele potesse esimere dal cercare e trovare altrove la verità, né la mera sostituzione dell'autorità di Aristotele con quella di Platone, bensì un atteggiamento aperto, un interesse veramente universale.

Nel 1484 Pico si trasferisce a Firenze, dove si integra nel circolo platonico di Ficino senza rinunciare alle proprie posizioni. Lo segnala chiaramente in una lettera a Ermolao Barbaro del dicembre di quell'anno dove, evocando Seneca, dice: «Sono appena passato da Aristotele all'Accademia, ma non in qualità di disertore (come dice quello), bensì di esploratore. Mi sembra tuttavia di riconoscere due cose in Platone, una è questa capacità oratoria veramente omerica [...], l'altra è una comunanza di significati, se li si scruta a fondo, completa con Aristotele, così che, se consideri le parole, non c'è nulla di più antitetico, se consideri le cose stesse nulla di più concorde».[4]

Durante questo soggiorno fiorentino si produce, per quanto concerne l'orientamento intellettuale di Pico, un primo importante risultato. Se fino a quel momento si era dedicato tanto agli *studia humanitatis*, alla coltivazione della retorica e all'esercizio della poesia, quanto alla filosofia, nella città sull'Arno ha luogo la definitiva scelta della *vita contemplativa*, della filosofia. In questa direzione si indirizza già la lettera a Lorenzo il Magnifico del luglio 1484, in cui si confronta la poesia di Petrarca con quella di Dante e dello stesso Lorenzo. Il risultato è sfavorevole a Petrarca nella poesia del quale Pico vede una ridondanza verbale (considerata difetto tipico degli orientali) e una carenza sul piano del significato, della ricchezza e della profondità concettuale rispetto a Dante e Lorenzo. La poesia di quest'ultimo si caratterizza per la «profondità tratta dai più intimi penetrali della filosofia».[5] Pico esige una poesia dal contenuto filosofico e al momento di scegliere tra *verba* e *res* (*sensus*) – se non è possibile, come in Lorenzo, unire le due cose – opta senza esitazione per il secondo (Dante). Si insinuava già un allontanamento dal formalismo umanista e un apprezzamento del contenuto speculativo del discorso indipendentemente dal rivestimento linguistico che si sarebbero espressi in maniera esplicita e articolata, insieme a una rivendicazione della tradizione filosofica "scolastica" (e

dello stile "parigino"), nel giugno del 1485 nella famosa epistola a Ermolao Barbaro sul linguaggio della filosofia (*de genere dicendi philosophorum*).

L'umanista veneziano aveva scritto una lettera a Pico nella quale affermava che senza la conoscenza della lingua greca non si poteva condurre a termine nulla di culturalmente valido e condannava senza palliativi come «ignorante e barbara» la cultura degli ultimi secoli: a questi teutoni si dava impropriamente il nome di latini, quando la loro ignoranza dell'autentica lingua latina ne faceva dei «morti in vita» e li condannava a una meritata morte e a un oblio sempiterno.[6] In conclusione (e Barbaro alludeva criticamente all'itinerario culturale di Pico): era un errore occuparsi di loro. La rigenerazione culturale promossa dopo Petrarca dall'Umanesimo aveva segnato una frattura definitiva.

Nella sua critica Barbaro partiva dalla stretta dipendenza, già postulata da Petrarca, tra l'espressione formale e il contenuto trasmesso, di modo che un linguaggio barbaro presupponeva inevitabilmente un pensiero barbaro. Da ciò si poteva passare facilmente – ed è un passo che fece l'Umanesimo nel suo slittamento verso quello che successivamente sarebbe stato denunciato come "pedanteria" – a ridurre il pensiero all'espressione linguistica, a considerare che un discorso elegante era condizione necessaria e sufficiente per la filosofia.

Nella sua meditata risposta (lettera del 5 giugno 1485) Pico mette in discussione questo principio dell'Umanesimo e intraprende la difesa degli autori condannati, di quello che denominerà «stile parigino», in forma di rivendicazione della filosofia (concretamente la filosofia aristotelica universitaria) rispetto alle pretese eccessive della retorica. Curiosamente la difesa si conclude mediante un esercizio impeccabile di retorica, mediante cioè lo scrupoloso rispetto della normativa espressiva umanista. Ciò poteva dare l'impressione (e lo stesso Barbaro fu il primo a segnalarlo) che la risposta di Pico fosse un *paradoxon*, un prodigio di ambiguità e che, di fatto, i filosofi scolastici presuntamente difesi risultassero condannati per mezzo della retorica trionfante che li difendeva. Tuttavia, è evidente che Pico si propone di difendere il valore filosofico di questi autori e in generale la dignità e l'indipendenza della filosofia rispetto alla retorica e al veicolo espressivo del pensiero. Che la difesa sia portata a termine mediante un superbo esercizio di retorica dimostra che Pico (come più tardi Montaigne nella sua critica della "pedanteria") ha incorporato alla propria cultura i risultati del rinnovamento umanistico e che la sua argomentazione non è frutto dell'ignoranza di quest'ultimo. In effetti, ricorrendo a motivi classici della difesa della filosofia contro la retorica, Pico rivendica ciò che è già la sua opzione vitale per la filosofia ("filosofia" e "filosofo" sono le parole più ripetute lungo la lettera) e anche il suo sforzo dedicato alla comprensione degli scolastici diffamati da Barbaro: «Sono infatti sei anni che li studio [...]. Ho dunque perduto su Tommaso, su Giovanni Duns Scoto, su Alberto, su Averroè, i miei anni migliori, tante veglie, con cui avrei forse potuto acquistare qualche nome nelle lettere!».[7]

L'obiettivo della filosofia è l'indagine e la comunicazione della verità. Si tratta di un'attività eminentemente concettuale, intellettuale, la cui formulazione in un codice linguistico piuttosto che in un altro è secondaria («la stessa cosa la dirà l'arabo, la dirà l'egizio; non la diranno in latino, ma tuttavia esattamente»)[8] e dove l'importante è la

precisione concettuale e il rigore espositivo, non l'eleganza. Non solo: questo stile aspro e dissonante dei filosofi è molte volte un mezzo voluto per coprire e proteggere il tesoro della riflessione dall'assalto del volgo ignorante e frivolo. Pico riconosceva così nella filosofia una necessaria componente esoterica ed elitaria e ricorreva all'immagine platonica dei «sileni di Alcibiade»,[9] dando in questo modo nuova vita a un motivo che, da Erasmo sino a Giordano Bruno, si sarebbe dispiegato nella cultura filosofica e religiosa del XVI secolo.

Coerentemente con l'impostazione della lettera a Barbaro, Pico decide, nel luglio del 1485, di trasferirsi a Parigi, nella cittadella della cultura filosofico-teologica scolastica e nella culla del suo *genus dicendi*, chiamato a ragione "parisinus". Vi rimane sino al febbraio dell'anno seguente ed è molto probabile che già lì sorgesse in lui l'idea di celebrare una disputa o congresso universale di saggi nella prospettiva di dimostrare e proclamare la concordia dottrinale. Tuttavia, prima di passare a considerare questo momento decisivo del percorso intellettuale di Pico, dobbiamo fare riferimento a un altro documento epistolare, indicativo della sua scelta della vita filosofica come proprio *iter* vitale. Nell'ottobre del 1486, quando preparava a Perugia l'insieme di tesi o *Conclusiones* per il congresso in questione, scrive una lettera ad Andrea Corneo di Urbino, umanista al servizio del duca di Milano, che lo aveva esortato a passare alla «vita attiva e civile» come logico compimento della preparazione accumulata negli anni di studio. Evocando la discussione tra Callicle e Socrate nel *Gorgia* platonico, Pico respinge le implicazioni del consiglio di Corneo («mi esorti alla vita attiva e civile, dicendomi che una dedizione tanto prolungata agli studi filosofici sarà vana e ridonderà a mia ignominia e offesa, se non mi metto finalmente a faticare nella palestra delle faccende mondane»)[10] e sostiene la piena legittimità di continuare a dedicarsi alla vita contemplativa: «Che non sia un errore passare dalla vita contemplativa a quella attiva non significa che non esservi passato sia una ignominia e meriti del tutto la qualifica di colpa o delitto».[11] Per questo Pico reclama la piena legittimità di cercare la virtù per se stessa, indagare i misteri di Dio e della natura, vale a dire la filosofia indipendentemente da considerazioni utilitaristiche: «Sarà dunque vile o indegno di un uomo nobile fare uno studio non mercenario della sapienza [...] ? Certo è che mai avrà filosofato chi abbia filosofato in modo tale da o potere o volere non filosofare in un certo momento. Costui si sarà dedicato alla mercatura, ma non alla filosofia».[12] Trapela in forma appena velata l'entusiasmo per l'impresa filosofica che Pico stava realizzando in quei momenti e che doveva materializzarsi nella prossima proclamazione della *pax philosophica* e della concordia tra le distinte tradizioni sapienziali dell'umanità.

2. Il congresso romano del 1487 e i problemi con la curia romana. Le *Conclusiones* e l'*Oratio*

È possibile che l'esperienza parigina avesse suscitato nella mente di Pico l'idea di celebrare a Roma un congresso di saggi dal cui dibattito sulle distinte tradizioni sapienziali dell'umanità risultasse e si proclamasse solennemente la *concordia* dottrinale, cioè l'unità

nella verità universale e unica delle distinte scuole o correnti filosofiche o teologiche, al di là di divergenze superficiali e formali, insieme alla convergenza delle diverse fedi o religioni in una verità universale che trovava nel cristianesimo la sua espressione più perfetta e matura. Tutto questo doveva essere, d'altronde, il preludio di quell'unione reale dei popoli in «un unico gregge» che doveva verificarsi al compimento dei tempi.

Di ritorno a Firenze nel marzo del 1486, Pico si appresta alla realizzazione del suo progetto. Durante l'estate e l'autunno, tra Perugia e Fratta, si prepara attivamente per la *disputatio* romana e accumula ogni sorta di materiale necessario. Ha al proprio fianco Elia del Medigo, che per lui ha tradotto e commentato testi averroisti e con il quale discute delle opinioni di Avicenna e Averroè sull'ente, l'uno e l'essenza (la concordia tra due autori apparentemente tanto discordi e contrapposti come questi doveva essere un capitolo importante del progetto). Si è procurato inoltre la collaborazione di Flavio Mitridate, dell'ebreo converso siciliano Guglielmo Raimondo di Moncada, che traduce per lui dall'ebraico – lingua che, per parte sua, Pico si accinge ad apprendere con intensa dedizione, senza conseguire per altro sufficiente autonomia – importantissimi documenti della tradizione cabbalistica: il *Bahir*, trattati di Abraham Abulafia, il commento al *Pentateuco* di Menahem di Recanati.

Flavio Mitridate aveva pronunciato nel 1481 a Roma, davanti al papa Sisto IV, un *Sermo de passione Domini* dove la divinità di Cristo e pertanto la verità della religione cristiana si stabilivano ricorrendo anche ai documenti della tradizione esoterica ebraica, la cabbala, nello stesso spirito apologetico e controversista tendente a combattere la "ostinazione" ebraica che risaliva al *Pugio fidei* del domenicano spagnolo Raimundo Martí nel secolo XIII. Lo stesso Mitridate accentuava nelle sue traduzioni questa efficacia procristiana dei testi ebraici, condizionando l'interpretazione di Pico, il quale presenterà le proprie *Conclusiones Cabalistice* offerte al dibattito romano come «confermanti in maniera fortissima la religione cristiana a partire dagli stessi fondamenti dei sapienti ebraici».

Ma se Pico riconosce alla cabbala questa utilità apologetica rispetto al cristianesimo nel momento di ottenere la conversione degli ebrei (e su questo insisterà nell'*Oratio* e successivamente nell'*Apologia*, di fronte agli attacchi che vedevano nel ricorso alla cabbala un pericolo per l'autorità e il magistero della Chiesa), certo è che riconobbe in questa tradizione esoterica ebraica qualcosa di molto più importante e fondamentale. Accettando (come Ficino nel caso del *corpus* ermetico e degli *Oracula Chaldaica*) che la cabbala altro non era che la rivelazione verbale di Dio a Mosè nel Sinai, trasmessa poi in una tradizione esoterica ininterrotta fino al presente, Pico trovava in questi materiali la via per superare il problema della cosiddetta «doppia verità» (la scissione tra la verità stabilita dalla ragione filosofica e l'insegnamento dottrinale della religione e del testo sacro): da un lato, la dottrina cabbalistica era presente nella stessa Scrittura (nel *Pentateuco*, per esempio) come insegnamento effettivamente trasmesso da Mosè, sebbene su un piano profondo, occulto rispetto alla rivelazione superficiale del testo e accessibile unicamente ai saggi e agli iniziati; dall'altro, la cabbala – come risulta comprensibile per noi data la sua dipendenza rispetto a dottrine neoplatoniche – avvicinava la rivelazione di Mosè alla tradizione sapienziale pagana (l'insieme della *prisca theologia*), evidenziando

in maniera chiara la convergenza di tutta l'umanità in un unico deposito di verità. Per tutto questo Pico si poneva come punto di partenza di quello che stava per diventare una poderosa corrente intellettuale nella cultura europea del secolo XVI: la cabbala cristiana.[13]

Ciò nonostante, nel mezzo dell'intenso lavoro di preparazione della *disputatio* romana, Pico trova tempo per altre occupazioni. Di distrazione definisce il lungo *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' Platonici*. Lo stesso Pico lo presenta come un lavoro affrettato, "preludio" a un'opera successiva, un commento al *Simposio* di Platone, che non avrebbe mai portato a termine. La redazione originale mostrava in più punti, a volte con notevole forza, la discrepanza rispetto a Ficino, il cui esteso *In Convivium Platonis de Amore Commentarium* era l'autorità universalmente riconosciuta al riguardo. Il desiderio di confutare l'esegesi ficiniana appare nella già menzionata lettera ad Andrea Corneo dell'ottobre di quello stesso anno: «Forse tra poco i nostri contemporanei leggeranno riguardo all'amore – bada a ciò che dico – cose che ancora non hanno letto».

Il *Commento* faceva costantemente ricorso ai temi e ai concetti della *prisca theologia*, sui quali Pico stava pure lavorando in quel momento in vista della proclamazione romana della concordia. Tuttavia non gli sfuggiva che in punti importanti, come la coessenzialità del Figlio rispetto al Padre (dell'Intelletto o Verbo rispetto all'Uno-Padre), la *prisca theologia* si era allontanata dalla verità riconosciuta nella tradizione giudeo-cristiana: «Questa prima creatura, da' Platonici e da antiqui filosofi Mercurio Trismegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienzia, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenzia di non intendere che questo sia quello che da' nostri teologi è detto figliuolo di Dio, perché noi intendiamo per il figliuolo una medesima essenzia col padre, a lui in ogni cosa equale, creatore finalmente e non creatura».[14] Il *Commento* rimase inedito per anni (il nipote Gianfrancesco pensò di farne la traduzione latina; Girolamo Benivieni, inserito in un'atmosfera spirituale cristiana di taglio savonaroliano, e Ficino, disgustato dalle critiche di Pico, non erano interessati alla pubblicazione) e quando finalmente si pubblicò, nel 1519, per iniziativa di Biagio Buonaccorsi, l'antico collega di Machiavelli nella cancelleria fiorentina che per di più era parente di Ficino, l'edizione risultava purgata di tutti i passi nei quali si polemizzava con il platonico fiorentino.[15]

Come materiale per il futuro congresso romano Pico redasse le *Conclusiones sive Theses DCCCC*, che pubblicò a Roma nel dicembre del 1486. Si tratta di una raccolta di novecento proposizioni («dialettiche, morali, fisiche, matematiche, metafisiche, teologiche, magiche, cabbalistiche»), distribuite in un primo gruppo di quattrocento conclusioni ricavate dalle diverse tradizioni di pensiero («caldei, arabi, ebrei, greci, egizi, latini») e in un secondo di cinquecento «conclusioni secondo opinione personale» concernenti questioni relative a diversi filosofi e tradizioni. Pico pretende di abbracciare tutta l'evoluzione del pensiero e così, tra i latini, presenta tesi tratte da Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Francesco di Meyronnes, Duns Scoto, Enrico di Gand ed Egidio Romano (resta esclusa, certamente, la *via modernorum*, il nominalismo, la cui integrazione

nello schema di Pico è impossibile). Tra gli autori arabi, nei quali Pico include pensatori ebrei come Isacco di Narbona e Mosè Egizio (Maimonide), figurano Averroè, Avicenna, Avempace, oltre a un Abumaron e un Maometto da Toledo. Si continua con i peripatetici greci (Teofrasto, Ammonio, Simplicio, Alessandro e Temistio), seguiti dai platonici (Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e un Adelando arabo), dalle conclusioni pitagoriche, caldee, ermetiche o egizie per concludere con quelle «cabbalistiche dei sapienti ebrei».

A queste prime quattrocento seguono le cinquecento personali conclusioni anch'esse suddivise in diversi capitoli. Una prima serie, molto importante, di diciassette proposizioni sostiene la concordia di Platone e Aristotele, Avicenna e Averroè, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, su argomenti in cui li si ritiene totalmente discordi; vi sono ventinove conclusioni teologiche che introducono una «opinione personale piuttosto diversa dal comune modo di parlare dei teologi», sessantadue conclusioni relative alla dottrina di Platone, dieci sul *Liber de causis*, quindici a proposito degli *Oracula Chaldaica*, ventisei conclusioni magiche, trentuno circa il modo di interpretare secondo magia gli inni orfici e settantuno conclusioni cabbalistiche «che confermano la religione cristiana».[16]

Bisogna comprendere che le tesi erano materiale per una disputa e una pubblica discussione di dotti, nella speranza che da essa emergesse la convinzione della concordia fondamentale dell'umanità al di sopra dei dissensi apparenti e si proclamasse la *pax philosophorum*, essendo evidente che le singole filosofie contribuivano alla comune ricerca della verità unica e universale con il presentare un aspetto della stessa mediante il loro apporto originale e imprescindibile. Diverse tesi erano chiamate a incrociarsi con altre nella fondazione di una nuova posizione filosofico-teologica che superasse le vecchie scissioni in una prospettiva unitaria. Così, per esempio, le tesi averroiste sull'unità dell'intelletto e sulla *copulatio* con l'intelletto agente (conclusioni secondo Averroè 2 e 3) sembravano essere chiamate ad articolarsi con quelle altre che stabilivano che l'«intelletto agente non è altro che Dio» (tesi 2 secondo Abumaron di Babilonia) o «non è altro che la parte dell'anima che rimane in alto e non cade» (tesi 1 secondo Adelando arabo) e che «la felicità ultima dell'uomo è quando il nostro intelletto particolare si congiunge completamente con l'intelletto universale e primo» (tesi 7 secondo Plotino).[17]

Quale discorso d'inaugurazione della disputa romana Pico compose un'*Oratio*, nell'accurato linguaggio umanistico della lettera a Barbaro. Se le *Conclusiones* erano redatte nello "stile parigino", abituale tra filosofi e teologi, per l'apertura del congresso Pico preparò meticolosamente un'opera di elaboratissima oratoria che, oltre a dimostrare il suo dominio del discorso umanistico, perseguiva la mobilitazione dell'uditorio, dei saggi disputanti, in direzione del fine proposto: la proclamazione della convergenza delle diverse filosofie e religioni nella verità universale, riconosciuta in ognuna di esse in forma originale, particolare e più o meno perfetta («[Non vi fu prima di noi nessuno né vi sarà dopo, a cui sia stata concessa la contemplazione di ogni verità. La sua immensità è maggiore della capacità umana.] Aggiungi che in ogni scuola v'è qualcosa di egregio che non le è comune con le altre»).[18]

La redazione dell'*Oratio* (che finirà per essere conosciuta come *De hominis dignitate*)

attraversò varie fasi. Eugenio Garin scoprì e pubblicò a suo tempo la versione manoscritta della prima fase, redatta nei mesi precedenti a Perugia e Fratta, il cui testo si riduce alla prima parte (elogio del soggetto umano e presentazione della concordia delle diverse tradizioni sapienziali nel cammino verso Dio secondo le tre fasi della dialettica, della filosofia naturale e della teologia).[19] Quando a seguito della pubblicazione delle *Conclusiones* a Roma (il 7 dicembre 1486) arrivarono a Pico le prime reazioni contrarie al suo progetto, decise di eliminare, per prudenza, alcuni passi della prima redazione (come quello in cui si affermava il ruolo decisivo della filosofia araba e la necessità di leggere i testi nell'originale arabo, dato che di molti non c'è traduzione latina e di altri la traduzione corrompe totalmente il significato originale)[20] e soprattutto di ampliare l'*Oratio* con una seconda parte (redatta, sempre in stile umanistico, prima che il papa Innocenzo VIII decidesse il 20 febbraio 1487 di sospendere la disputa e di nominare una commissione d'inchiesta su possibili eresie ed errori contro la fede presenti nelle *Conclusiones*) in cui faceva fronte alle accuse che piovevano contro di lui: la sua giovane età, la pretesa di celebrare una disputa nella stessa Roma, l'elevato numero di tesi, la pericolosità di discipline quali la magia e la cabbala. Questa seconda parte è una difesa generale delle *Conclusiones* e di componenti delle stesse come la *prisca theologia*, la magia e la cabbala.

L'intervento papale fece abortire il progetto di Pico e con esso la lettura dell'*Oratio*, che rimase inedita durante la vita dell'autore. La commissione papale trovò tredici proposizioni eretiche o sospette di eresia e a questo Pico rispose con uno scritto, redatto in appena venti giorni, nel quale inglobava la seconda parte dell'*Oratio* (con il suo linguaggio umanistico) e, inoltre, replicava (nello stile parigino della *disputatio*, l'unico conosciuto dai suoi "barbari" giudici) con una difesa e una riformulazione delle tesi incriminate. Si tratta dell'*Apologia*, dedicata a Lorenzo il Magnifico e pubblicata alla fine di maggio del 1487, seconda opera a stampa di Pico.[21] Il risultato di tutto ciò fu rendere ancora più furioso Innocenzo VIII, che istituì un tribunale di inquisizione per eresia. Pico fuggì in novembre a Parigi per presentarvi le *Conclusiones*, e il papa decise di rendere pubblico il *Breve* di condanna delle stesse per la presenza di eresie, che per pressioni politiche aveva tenuto coperto fino allora. Il conflitto si attenuerà soltanto quando le manovre diplomatiche di Lorenzo il Magnifico ottengono dal papa il permesso (non il perdono né la discolpa, che non arriveranno fino al 1493, a opera del nuovo papa Alessandro VI) affinché Pico possa risiedere a Firenze, dove si stabilisce nel giugno del 1488 e dove risiederà fino alla morte nel 1494.[22]

Il motivo distintivo dell'*Oratio* è, senza dubbio, la concezione del soggetto umano con cui si inizia. Questa è la ragione per la quale questo discorso preliminare, che Pico lasciò privo di titolo, e suo nipote Gianfrancesco denominò, nella *editio princeps* postuma del 1496, *Oratio quaedam elegantissima*, finì per essere intitolato *De hominis dignitate*, già nell'edizione delle opere di Pico pubblicata a Strasburgo nel 1504 e infine nell'edizione dell'*Opera omnia* di Basilea del 1557. Certamente su questa denominazione pesò il riconoscimento dell'analogia con opere più o meno prossime della retorica umanistica, come il *De dignitate et excellentia hominis* di Giannozzo Manetti. D'altra parte è ampia-

mente noto che il profilo del soggetto umano tracciato da Pico si inserisce all'interno della tradizione filosofico-teologica e retorica che, attraverso la patristica greca, risaliva allo stoicismo, al platonismo e all'ermetismo e che aveva lasciato inoltre ampie tracce nella cultura latina anteriore al XIII secolo.[23]

Tutti questi precedenti così come la dimensione retorica di questa presentazione dell'"uomo" non giustificano, tuttavia, che si consideri "banale" il titolo attribuito dalla tradizione e ancor meno l'antropologia che vi è presentata. Al contrario, Pico è perfettamente convinto e pretende di collegare e addirittura fondare il lavoro della disputa romana (la proclamazione della concordia universale nella verità) su questa precisa concezione dell'uomo e della sua funzione cosmologica di "mediatore" tra Dio e l'insieme del creato.

Come dice l'*Asclepius* ermetico, «grande miracolo è l'uomo». La ragione di questa eccellenza umana risiede, ci dice Pico, nel fatto che egli è l'unico essere di tutto il creato la cui natura è indeterminata, il cui essere è il risultato della propria libertà d'agire, essendo inoltre questa apertura ontologica una possibilità sempre presente: quale che sia lo stato in cui si trova in un dato momento, l'uomo può sempre, in virtù della sua libera scelta, occupare l'uno o l'altro posto nella scala dell'essere; può scendere dalla razionalità al livello di un'esistenza puramente sensitiva e vegetativa (di animale o pianta) oppure salire al livello dell'angelo, a un'esistenza puramente intellettuale e attendere lì l'unione con Dio. A differenza del resto delle creature, fisse per sempre al livello in cui sono state create o nel caso dell'angelo nell'esistenza che hanno scelto per sempre, l'uomo è "libertà" e permanente autodeterminazione. Perciò Pico lo definisce «camaleonte», «Proteo», e trova correttamente descritta questa essenza mobile nel mito della "metamorfosi" e della "metempsicosi" correttamente intesa.[24]

Che l'uomo sia libero non vuol dire che tutte le scelte che operi risultino per questo legittimate. Pico spera che l'autodeterminazione dell'uomo si effettui nella direzione dell'elevazione ontologica verso Dio: «Dal momento che siamo nati nella condizione di essere ciò che vogliamo, [...] è *nostro dovere* avere cura specialmente di questo: che non si dica di noi che essendo in onore non ci siamo accorti di essere diventati simili a bruti e a stolte giumente, ma di noi si ripetano piuttosto le parole del profeta Asaph: "siete iddii e tutti figli del cielo". Sì che, abusando dell'indulgentissima liberalità del Padre, non ci rendiamo nociva invece che salutare la libera scelta che egli ci concesse».[25] Questo è tanto più necessario perché da ciò non dipende unicamente la propria unione con Dio, bensì quella di tutto il creato che nell'uomo si riassume e che con lui come "mediatore" torna alla fonte da cui proviene se l'uomo sceglie la via ascendente, e al contrario "cade" se volge le spalle al Creatore.[26]

La critica ha discusso fino alla sazietà del carattere pagano e pelagiano di questa antropologia. Quello che è certo è che Pico, come Ficino e in generale come la tradizione filosofica e in particolare il platonismo, non accetta una rappresentazione del soggetto umano storico (a seguito del peccato di Adamo) come completamente corrotto e incapace di muoversi per propria iniziativa verso il Bene. Crede, con l'insieme delle tradizioni sapienziali, inclusa quella ebraico-cristiana, che l'uomo può, mediante la "purificazione" (la morale e la dialettica), la "conoscenza della natura" (filosofia naturale) e la "teologia", ascendere alla divinità mediante il proprio sforzo etico e speculativo. Ebbene, malgrado nell'*Oratio* non sia detto esplicitamente, si presuppone che l'unione definitiva con Dio non è una conquista attiva dell'uomo, bensì un beneficio concesso, una trasformazione che l'uomo subisce. Come ha segnalato de Lubac, l'*Oratio* esprime questo cambiamento mediante il passaggio da espressioni verbali attive a passive («Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti [orignale latino: «regenerari»] nelle cose superiori che sono divine»)[27] e molto probabilmente c'è un riferimento alla necessaria assistenza di Cristo nelle parole che si attribuiscono alla *Teologia* e che evocano dichiarazioni di Cristo nei vangeli: «Questa [la teologia] ne mostrerà la via [verso la pace] e sarà guida; questa, vedendoci affamati, da lungi guiderà: venite a me, voi che travagliosamente viveste, venite ed io vi ristorerò [Matteo 11, 28], venite e vi darò la pace che il mondo e la natura non possono darvi [Giovanni 14, 27]».[28] Con questa necessaria mediazione di Cristo, che completa la mediazione umana rispetto all'insieme del creato e anticipa lo sviluppo successivo dell'*Heptaplus*, è forse in relazione la conclusione teologica 15 *secundum opinionen propriam* («Se Adamo non avesse peccato, Dio si sarebbe incarnato, ma non sarebbe stato crocifisso»), che già appariva nel trattato di Manetti[29] e che nella mente di Pico è senza dubbio vincolata al rifiuto (formulato nella tesi 13) della possibilità che il Verbo divino si incarni in qualsiasi creatura.

Nella seconda parte dell'*Oratio* possiedono uno speciale vigore le pagine dedicate alla difesa della magia e della cabbala. La prima, una volta distinta dall'attività che opera mediante il concorso dei demoni, è descritta come «il totale compimento della filosofia naturale» e «somma e compiuta sapienza».[30] Mediante essa il saggio, conoscitore delle virtù latenti delle cose e dei legami tra i distinti livelli della realtà, è capace di produrre meraviglie. In questo modo l'uomo si configura come "interprete" e "ministro" della natura, cioè come amministratore, per mandato e dono divino, di una natura e di un cosmo che è stato affidato al suo governo e cura e che nella trasformazione a cui si vede sottoposto per l'operato umano, dove la magia occupa il punto più alto, trova la sua perfezione. È un ritratto della magia e del mago che rielabora pagine di testi antichi (come l'*Asclepius* ermetico) per contribuire in modo decisivo alla diffusione di un mito chiamato ad avere ampia fortuna nella cultura del XVI secolo e a integrarsi, dopo notevoli trasformazioni, nell'immagine moderna del dominio umano sulla natura secondo le linee operative indicate dalla scienza.[31]

Riguardo alla cabbala Pico insiste sulla sua funzione apologetica rispetto alla verità della religione cristiana, che permette di convincere gli stessi ebrei con l'evidenza della propria tradizione esoterica: «Ho visto in essi [i libri della cabbala] – Dio mi è testimone – non tanto la religione mosaica quanto quella cristiana. Ivi il mistero della Trinità, ivi l'incarnazione del Verbo, ivi la divinità del Messia [...]. Concludendo, non v'è argomento alcuno di discussione con gli ebrei, su cui essi non possano venire a tal punto confutati e convinti con i libri cabbalistici, da non aver più neppure un angolo in cui rifugiarsi».[32] Ma accanto a tutto questo Pico non evita di segnalare, con parole di fuoco, che la

cabbala altro non è che la rivelazione esoterica di Dio a Mosè, trasmessa verbalmente di generazione in generazione e fissata infine per iscritto. La cabbala non è, dunque, in fin dei conti se non la «segreta e verace spiegazione» della Legge, la dottrina profonda e autentica che si cela dietro il velo della parola, la vera rivelazione di Dio all'umanità e l'autentica dottrina sulla divinità e il suo dispiegarsi nel creato. Da qui la sua concordanza con quello che ci trasmettono i misteri pitagorici e platonici[33] e da qui, soprattutto, il fatto che – come recita l'ultima delle *Conclusiones* – «come la vera astrologia ci insegna a leggere nel libro di Dio, così la cabbala ci insegna a leggere nel libro della Legge».

3. Pico dopo il 1488 e la polemica antiastrologica

Il Pico che ritorna a Firenze, in regime di libertà sulla parola concessa dal papa con la garanzia di Lorenzo il Magnifico, era un altro uomo: ripiegato su se stesso, profondamente colpito dalla condanna papale, dedito a un crescente ascetismo e a una meditazione della Scrittura sempre più intensa. In quest'ultima fase assistiamo a una progressiva revisione delle posizioni precedenti. La *concordia* non è posta esplicitamente in discussione, ma se ne riduce il raggio, con un indebolimento sempre maggiore della presenza della *prisca theologia*, della magia e della cabbala. Il processo arriverà al suo culmine nell'ultima delle opere di Pico, le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, dove si abbandona il mito dell'antichità della letteratura ermetica e zoroastriana e della derivazione del sapere greco a partire da esse. Anche il concetto stesso di una magia naturale verrà posto radicalmente in discussione. Il discredito si estenderà pure alla cabbala in quanto «parte suprema della magia naturale» e nella sua qualità di metodo esegetico della Scrittura basato sui valori numerici delle lettere dell'alfabeto ebraico. Tuttavia, essa è presente in quest'ultimo aspetto nella prima opera redatta al ritorno dalla Francia: l'*Heptaplus*, che sarà pubblicato nel 1489 e dedicato a Lorenzo.

L'*Heptaplus de septiformi sex dierum Geneseos enarratione* offre un'interpretazione allegorica dell'esposizione mosaica della creazione (Genesi 1, 1-27). In accordo con quanto affermato nell'*Oratio* e nell'*Apologia*, Pico parte dal principio che Mosè ricevette da Dio nel Sinai una rivelazione completa e che il *Genesi* contiene, oltre all'esposizione *ad captum vulgi* trasmessa al livello superficiale della parola, una rivelazione esoterica, al livello del "midollo" del testo, in cui Mosè comunica i più profondi misteri della struttura dell'universo, della posizione dell'uomo in esso e della relazione di entrambi con la divinità. Nel *Genesi* Mosè ha esposto, dunque, in forma cifrata la verità cosmologica e per questo l'interpretazione coincide necessariamente con ciò che al riguardo insegna la filosofia. Non solo: allo stesso modo con cui Pico già aveva detto che la cabbala trasmetteva le verità fondamentali del cristianesimo, ora si appresta a scoprire nel *Genesi* la divinità di Cristo, la sua coessenzialità con il Padre e il suo ruolo di mediatore universale.

L'*Heptaplus* è un'originalissima variante del genere cristiano tradizionale dell'*Exemeron*, tanto per la conseguente esegesi allegorica come per il fatto – indicato nel titolo – che si considera il settimo giorno come allegoria del riposo sabbatico della creazione, «della felicità delle creature e del loro ritorno a Dio»[34] per la mediazione di Gesù Cristo, Verbo incarnato.

Il discorso di Pico è "settemplice" perché tale è il discorso profondo di Mosè lungo la narrazione dell'opera dei sei giorni. Mosè sviluppa simultaneamente sette discorsi e Pico dedica a ognuno di essi una *expositio*, distribuita a sua volta sempre in sette capitoli in accordo con i sei giorni più il riposo sabbatico. Queste *expositiones* considerano in successione i mondi elementare, celeste e angelico; l'uomo come quarto mondo per il suo carattere di complesso e sintesi (*complexus, colligatio*) dell'intero creato;[35] la concatenazione di tutti i mondi; il legame dei mondi tra loro e, infine, il ritorno escatologico del creato a Dio nel riposo eterno. A sua volta il settimo capitolo di ogni *expositio* culmina nell'esegesi dell'insegnamento antropologico e cristologico presente nel testo mosaico.[36]

Orbene, in questo seguito di capitoli conclusivi di ogni *expositio* e nell'insieme della settima esposizione Pico sviluppa l'antropologia dell'*Oratio*, esplicitando il complemento cristologico che nell'opera precedente era latente e implicito: il limite della mediazione umana tra Creatore e universo (limite tanto ontologico quanto storico, data la caduta di Adamo) è colmato dall'incarnazione del Verbo nell'uomo Gesù, che come uomo-Dio redime l'umanità caduta e con essa tutto il creato per ricondurli alla pace e all'unione con il Padre, che all'uomo – anche nel suo stato originario – risultano inaccessibili solo con le proprie forze: «Non potersi l'uomo congiungere a Dio se non per la mediazione di colui che, avendo congiunto in se stesso l'uomo a Dio, fatto vero mediatore, può congiungere a Dio gli uomini in modo tale che, come in lui il figlio di Dio assunse forma umana, così gli uomini diventino figli del Signore. E se è vero ciò che abbiamo detto: che gli estremi non possono riunirsi se non attraverso un termine medio, e che a ragione è chiamato medio quello che in sé ha già riuniti gli estremi; se quell'ineffabile grazia del Verbo che si fa carne si attua solo in Cristo, solo attraverso Cristo la carne può ascendere al Verbo».[37]

L'*Heptaplus* completa l'antropologia dell'*Oratio*, soltanto in apparenza pagana e pelagiana. Non sono, allora, due opere in contrasto né il passaggio dalla prima alla seconda rappresenta una palinodia o una concessione all'ortodossia in vista del perdono papale, bensì esso esplicita e conclude ciò che l'*Oratio* lasciava aperto senza negarlo e perfino alludendovi in certi momenti.[38]

In seguito, oltre a un progetto di commento ai *Salmi*, del quale si è conservato soltanto una parte,[39] Pico sviluppa un doppio lavoro: una vasta impresa di fondazione della concordia di Platone e Aristotele e un'opera di apologetica cristiana intitolata *De fide adversus septem hostes Ecclesiae* (ateismo; politeismo e idolatria; ebraismo; islam; superstizione, astrologia e arti magiche; eresia; indifferenza cristiana), da cui sorgerà la sua ultima e più voluminosa opera: le *Disputationes*, terminate nel 1494, poco prima di morire.

Della progettata concordia Pico riuscì a dare forma definitiva solo a una parte, il *De ente et uno*, che, redatto nel 1491 e dedicato ad Angelo Poliziano, fu stampato postumo nel 1496. Questo breve trattato, diviso in dieci capitoli, effettua una lettura antificiniana del *Parmenide* di Platone e in generale dell'interpretazione neoplatonica della relazione

tra l'essere e l'Uno che Ficino aveva ricondotto a Platone. In effetti, il platonico fiorentino aveva tradotto il dialogo platonico e lo aveva accompagnato, nell'edizione del 1484, con un *Argumentum* nel quale sosteneva la lettura di Plotino, una lettura metafisica o teologica che faceva dell'Uno-Bene il principio divino, ultimo della realtà, situato "più in là dell'essere" e accessibile soltanto in una teologia negativa. Tutto l'insegnamento di Ficino nel decennio che inizia con il 1480 e la traduzione stessa di Plotino erano governate dal principio che in Plotino si era "svelato" e aveva interpretato fedelmente i misteri della teologia e dell'ontologia platoniche. In questa prospettiva, secondo la quale l'Uno non è, la concezione aristotelica della divinità come intelligenza (essere) autopensante risultava incompatibile con l'esegesi neoplatonica e agli occhi di Ficino era una dimostrazione dell'inferiorità teologica di Aristotele rispetto a Platone.

Per Pico, comunque, tale lettura – rivalorizzata oggigiorno dalla nuova interpretazione di Platone proposta dalla Scuola di Tubinga a partire dalla dottrina non scritta – rappresentava un ostacolo al suo progetto di concordia. Per lui il dialogo platonico non avrà un contenuto dogmatico, ma sarà "un esercizio dialettico" destinato a inferire le conseguenze di certe ipotesi mai affermate come tesi reali, senza dimensione ontologica e poco illuminanti sul pensiero reale di Platone. Pico, al contrario di Ficino, che tuttavia non viene mai nominato, dissolve l'interpretazione neoplatonica accettata da Ficino e aristotelizza l'ontologia e la teologia di Platone. Partendo dal principio della coestensione di "ente" e "Uno", della loro mutua convertibilità, Pico stabilisce comunque una distinzione tra l'"ente" (*ens*) e l'"essere" (*esse*): al di là degli "enti" finiti che partecipano all'"essere", questo è il fondamento astratto, separato, la pienezza dell'essere come principio sussistente-trascendente, l'*ipsum esse* come partecipato dagli enti e che propriamente non è ente, bensì essere al di sopra e al di là degli enti. Dio, come Uno, è superiore all'ente, ma come essere. In questo modo, di contro alle ambiguità neoplatoniche, Platone e Aristotele coincidono pienamente; la differenza non è tra Uno-non essere ed essere-ente, ma tra Uno-essere ed enti.[40]

Oltre alla risposta sprezzante e indignata di Ficino, che nel suo commento al *Parmenide* – composto esattamente tra il 1492 e il 1494, stampato nel 1496 – riaffermerà l'interpretazione neoplatonica,[41] il *De ente et uno* provocò anche la risposta critica di un aristotelico, Antonio Cittadini di Faenza, per motivi opposti a quelli di Ficino: se questi restaurava la superessenzialità dell'Uno-Dio, Cittadini rivendicava l'identità essere-ente e pertanto che Dio è ente. Così il trattato pichiano si prolungò in uno scambio epistolare interrotto dalla morte del nostro autore.[42]

Poco prima della sua morte (forse avvelenato dal suo segretario) il 17 novembre 1494, lo stesso giorno in cui Carlo VIII di Francia entrava a Firenze, Pico aveva terminato la sua più estesa opera: i dodici libri delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, che sarebbero stati stampati nel 1496. L'opera, in cui più che il compimento di un mandato o una convinzione savonaroliana bisogna vedere un certo stimolo che veniva ad unirsi a una maturazione intellettuale personale e a una necessità interiore sentita da tempo, portava a termine una confutazione completa della disciplina astrologica, nella quale risultavano interessate anche importanti credenze di Pico dell'epoca delle *Conclusiones*,

come la magia naturale e il mito della saggezza originaria egizia e caldea, fonte della filosofia greca.

Nella sua critica dell'astrologia divinatoria o giudiziaria, che si estendeva alla teoria generale dell'influenza "diversificata" dei cieli sulla natura sublunare come causa delle virtù latenti e delle diverse relazioni di simpatia, Pico distingueva con cura la falsa scienza astrologica criticata dall'astrologia matematica che studiava i movimenti degli astri. La prima era rifiutata in blocco, una volta spiegata la sua origine in una falsa valutazione della causalità celeste. Pico accettava, chiaramente, l'influenza e la causalità celeste sul mondo sublunare. Ma questa era una causalità universale e uniforme, distante e operante per mezzo del movimento, della luce e del calore; i vari avvenimenti del mondo elementare, incluse le vicende della vita umana individuale e collettiva, non potevano essere significati né prodotti da queste cause universali, ma dalle cause prossime, seconde, operanti nello stesso mondo sublunare. Attenersi alla configurazione celeste nel momento della nascita è ridicolo e, inoltre, «io nego che in terra avvenga o appaia qualcosa di così grande, da meritare come causa il cielo».[43] Da qui, anche, l'attacco (nel libro quinto) contro la dottrina delle grandi congiunzioni celesti come causa di grandi rivoluzioni storiche e in particolare dell'"oroscopo delle religioni", inclusa quella cristiana. Pico segnalava come l'astrologia annulla la religione e pertanto il legame umano con la trascendenza divina, limitando l'umanità a un'esistenza puramente cosmica in cui la divinità restava ridotta al cielo stesso.

Pico sottoponeva a una critica spietata tutte le tecniche astrologiche mediante le quali si pretendeva di predire il futuro e, in generale, vincolare il cielo alla terra nella produzione di effetti particolari. Il risultato era il discredito completo della disciplina, dal punto di vista metodologico, nelle sue pretese di scienza. Ma Pico metteva anche in evidenza che in origine e nel suo sviluppo storico l'astrologia era una visione completa della realtà in cui la scienza bastarda, frutto della antropomorfizzazione del cielo, si univa a una religione astrale e le tecniche risultavano unite a pratiche rituali, con il risultato di un atteggiamento superstizioso che corrompeva totalmente il tessuto sociale: «È la frode più pericolosa di tutte perché è lei [...] a corrompere la filosofia, a inquinare la medicina, a indebolire la religione, a generare e rafforzare le superstizioni, a tener viva l'idolatria, a distruggere la prudenza, a insozzare i costumi, a infamare il cielo, a rendere gli uomini meschini, tormentati, inquieti, a farli di liberi servi e a dare esito sfortunato a quasi tutte le loro azioni».[44] Originatasi presso i popoli poco portati alla filosofia, come gli egizi e i caldei, l'astrologia fu ignorata dai veri filosofi greci (da Platone e Aristotele) e sconfisse la cultura greca solamente quando la superstizione trionfò. Anche se la sua critica era motivata dalla difesa della religione cristiana e si inquadrava nel vasto progetto apologetico che abbiamo segnalato, con l'universalità della sua critica – che era chiamata a suscitare un ampio dibattito nella cultura successiva – Pico contribuì anche al declino dell'astrologia nell'epoca moderna.[45]

Note

* Traduzione dallo spagnolo di Paolo Pintacuda.
[1] M. Ficino, *Platonica theologia de immortalitate animorum*, a c. di R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964, 3 voll., vol. I, l. VI, cap. I, p. 224.
[2] Si vedano B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945, pp. 159-170; e Id., *La mistica averroista e Pico della Mirandola*, in *L'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, pp. 127-146.
[3] G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, Henricus Petrus, Basilea 1557 (riproduzione anastatica, Olms, Hildesheim 1969), p. 373.
[4] Ivi, p. 368 ss.
[5] Ivi, pp. 348-351 (348). La lettera è stata raccolta, insieme alla traduzione italiana, in E. Garin (a c. di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 796-805. Si vedano E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937, pp. 20-22, che insiste sul significato di questa lettera; e più recentemente F. Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua, stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Olschki, Firenze 1996, pp. 67-92.
[6] La lettera (del 5 aprile 1484) è raccolta in E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, a c. di V. Branca, "Bibliopolis" Libreria Editrice, Firenze 1943, 2 voll., vol. I, epistola 68, pp. 84-87.
[7] Lettera a Ermolao Barbaro raccolta nell'originale latino e nella traduzione italiana in E. Garin (a c. di), *Prosatori latini...*, cit., pp. 804-823 (807). La lettera si trova raccolta anche in G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, cit., pp. 351-358.
[8] E. Garin (a c. di), *Prosatori latini...*, cit., p. 819.
[9] Ivi, pp. 813-815. Si veda F. Bausi, *op. cit.*, pp. 13-67.
[10] Lettera ad Andrea Corneo del 15 ottobre 1486 in G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, cit., pp. 376-379 (377).
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*
[13] Su tutto ciò si vedano C. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1989 e F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964.
[14] Si veda *Commento*, cap. I, 5, in G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, a c. di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 466 ss. Ficino, invece, tanto nel suo *Argumentum* alla traduzione latina di Ermete Trismegisto come nel commento al *Pimander*, aveva effettuato una lettura più concordista. Si vedano M. Ficino, *Opera omnia*, Henricus Petrus, Basilea 1576, pp. 1836 e 1839; e M.A. Granada, *Sobre algunos aspectos de la concordia entre "prisca theologia" y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo*, in "Daimon. Revista de Filosofía", VI, 1993, pp. 41-60.
[15] Si veda oggi G. Pico della Mirandola, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, trad. di S. Jayne, Peter Lang, New York-Bern-Frankfurt 1984.
[16] Si vedano G. Pico della Mirandola, *Opera omnia*, cit., pp. 63-113; Id., *Conclusiones sive Theses DCCCC*, a c. di B. Kieszkowski, Droz, Genève 1973; G. Pico della Mirandola, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a c. di A. Biondi, Olschki, Firenze 1995; G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée e C., Roma 1965, pp. 81-88, dove si precisa che il numero delle tesi era in realtà ottocentonovantanove.
[17] Si vedano i lavori di Bruno Nardi, cit. *supra*, nota 2. È una fusione della dottrina peripatetica dell'intelletto e della felicità intellettuale con la dottrina platonica dell'amore e dell'unione con Dio che farà sua anche Giordano Bruno negli *Eroici furori*.
[18] Si veda G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 141. Tra parentesi quadre abbiamo riportato il testo della prima redazione omesso nella versione definitiva (cfr. la nota seguente).
[19] Si veda E. Garin, *La prima redazione dell'*Oratio de hominis dignitate, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961, pp. 231-240. Cfr. altresì F. Bausi, *op. cit.*, pp. 99-116.
[20] Si vedano E. Garin, *La prima redazione...*, cit., p. 239; e F. Bausi, *op. cit.*, p. 109 ss. Pico aveva cercato di rettificare l'antiarabismo che da Petrarca in poi si era impossessato della corrente umanistica e raccomandava di estendere la filologia all'ambito del pensiero arabo. L'omissione del passo è un'ammissione dell'impossibilità del progetto. Solo l'ebraico, per essere la lingua sacra dell'Antico Testamento, sfuggirà in qualche misura all'ostilità e al filoclassicismo dell'Umanesimo.
[21] Raccolta in *Opera omnia*, cit., pp. 114-240.
[22] Per una scrupolosa e completa ricostruzione di ogni conflitto derivato dalle *Conclusiones* si veda G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 81-137. Lo scontro avrà un colofon nell'opera di Pietro Garsias (teologo parigino e membro della commissione d'inchiesta) *Determinationes magistrales contra conclusiones apologales Joannis Pici Mirandulani*, Roma 1489. L'interesse di quest'opera risiede, in buona parte, nel mostrare l'opposizione, a partire dalla concezione nominalista dell'onnipotenza e *potentia absoluta* divine, alla concezione pichiana di un corso razionale e determinato della relazione tra Dio e la *creatura*, in accordo con le impostazioni della *via antiqua* e del platonismo. Cfr. il dibattito a proposito della tesi 13 delle conclusioni di teologia secondo opinione propria («Nego il mio consenso alla comune dottrina dei teologi i quali dicono che Dio può assumere come sua forma ogni natura. Concedo ciò solo per la natura razionale»; tesi condannata perché «di sapore eretico») tra l'*Apologia* (*Opera omnia*, cit., pp. 159-166 e 238, dove la tesi è riformulata in tre nuove proposizioni) e Garsias (*Determinationes magistrales...*, cit., ff. C IV, V-D V, V). La questione è fondamentale per l'impostazione pichiana della dignità dell'uomo e della sua funzione di mediazione nell'insieme del creato, ossia, per lo schema dell'*Oratio* e dell'*Heptaplus*. Cfr. H. de Lubac, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Aubier Montaigne, Paris 1974, pp. 405-407.
[23] Su tutto ciò si vedano E. Garin, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica*, in "Rinascita", IV, 1938, pp. 102-146; e H. de Lubac, *op. cit.*, parte I ("Liberté") e II ("Métamorphose").
[24] Cfr. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., pp. 103-111. Per il "consenso" di Pico con Ficino, che sviluppava il tema del *magnum miraculum homo* a partire dalla centralità dell'anima nella scala dell'essere e il suo doppio desiderio ascendente e discendente, si vedano P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 119 e M.A. Granada, *Giordano Bruno et la "dignitas hominis": présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in "Nouvelles de la République des lettres", XII, 1993, pp. 35-89 (48-52).
[25] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., pp. 109-111; il corsivo è nostro. Si vedano altresì H. de Lubac, *op. cit.*, p. 123; F. Roulier, *Jean Pic de la Mirandole (1463-1494), Humaniste, Philosophe et Théologien*, Slatkine, Genève 1989, pp. 431-446, specialmente p. 444 ss.; e H. Reinhardt, *Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)*, VCH Acta Humaniora, Weinheim 1989, p. 143 ss.
[26] Per gli antecedenti patristici di questa funzione mediatrice universale dell'uomo, che sarà sviluppata nell'*Heptaplus* con l'esplicitazione dell'elemento cristologico, si veda L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, Chicago-La Salle (Ill.) 1995.
[27] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 107. Cfr. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 116 ss; M.A. Granada, *Giordano Bruno et la "dignitas homini"...*, cit., p. 52 ss.
[28] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 119. Cfr. H. Reinhardt, *op. cit.*, p. 138 ss.: «Die "Theologie" ist dabei Chiffre für *Christus*: sie spricht hier bei Pico die beiden hoheitlichen Worte Mt. 11, 28 und Joh, 14, 27 aus, die eindeutig und allein Aussagen Jesu Christi sein können».
[29] G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, a c. di E.R. Leonard, Antenore, Padova 1975, p. 98: «Si primi nostri parentes nequaquam peccassent, Christus nihilominus [...] in mundum venisset, ut hominem per hanc humilem humanae carnis susceptionem mirabiliter et incredibiliter honoraret glorificaretque». Cfr. G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 440-443.
[30] Si veda G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 149.
[31] Su questa problematica si vedano P. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, ora in Id.,

L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento, Mondadori, Milano 1991, pp. 153-176; F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969, pp. 100-135; e P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974.
[32] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 161.
[33] Ivi, pp. 155-161.
[34] Si veda G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 197.
[35] Ivi, pp. 300-304.
[36] Ivi, p. 203: «Come il settimo giorno è in Mosè sabato o giorno del riposo, così ogni nostra esposizione sempre concluda col settimo capitolo in Cristo, che è il fine della legge, il nostro sabato, la nostra pace, la nostra felicità».
[37] Ivi, p. 325. Cfr. anche pp. 221, 245, 267, 287, 307-309.
[38] Si vedano gli studi classici di de Lubac e Di Napoli, e i più recenti di Roulier e Reinhardt. Rimandiamo, tuttavia, a G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 371-458, come analisi più minuziosa e rigorosa. Per un'esposizione più sintetica si veda M.A. Granada, *Giordano Bruno et la "dignitas hominis"...*, cit., pp. 54-60.
[39] Cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit., pp. 241-253.
[40] Si veda *De ente et uno*, cap. IV, in G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, cit., p. 403: «L'ente ha l'aspetto di un nome concreto; si dice infatti nello stesso modo l'essere e l'ente, il cui astratto appare questo termine *essere*, in modo che si dice *ente* quello che è partecipe appunto *dell'essere* [...]. Se dunque consideriamo questo preciso significato dell'ente, negheremo che quell'essere appartenga non solo a ciò che non è o che è niente, ma a ciò che è a tal punto, che è lo stesso essere, che è da sé e per sé, per la cui partecipazione sono tutte le cose [...]. Tale è Dio, che è la pienezza di tutto l'essere [...]. Per questa ragione, dunque, diremo veramente che Dio non è ente, ma è sopra l'ente e qualcosa di superiore all'ente»; trad. modificata. Si vedano inoltre G. Di Napoli, *op. cit.*, pp. 221-225 e 313-343; e F. Roulier, *op. cit.*, pp. 168-196.
[41] Si veda M.J.B. Allen, *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Olschki, Firenze 1986, pp. 417-455.
[42] La corrispondenza è pubblicata con traduzione francese in S. Toussaint, *L'esprit du Quattrocento. Pic de la Mirandole. De l'être et de l'Un & réponses à Antonio Cittadini*, Honoré Champion, Paris 1955, pp. 226-331.
[43] G. Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a c. di E. Garin, vol. I, Vallecchi, Firenze 1946, p. 415.
[44] Ivi, p. 45.
[45] Si vedano H. de Lubac, *op. cit.*, pp. 307-326; W.G. Craven, *Pico della Mirandola. Un caso storiografico*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 257-303; P. Zambelli, *L'apprendista stregone. Astrologia, cabala e arte lulliana in Pico della Mirandola e seguaci*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 31-53; e P. Rossi, *Considerazioni sul declino dell'astrologia agli inizi dell'età moderna*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno Internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963), Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1965, pp. 315-331.

Parte seconda

Il Rinascimento europeo

12. La diffusione europea della cultura umanistica nei primi decenni del XVI secolo

*di Pierre Magnard**

I primi decenni del XVI secolo vedono culminare la terza generazione dell'Umanesimo europeo. Thomas More e Agrippa muoiono nel 1535, Erasmo e Lefèvre d'Etaples nel 1536, Budé e Vivès nel 1540, Bovelles nel 1556. Questi nomi testimoniano la diffusione attraverso l'Europa della cultura umanistica a partire dalla penisola italiana. I primi a scoprire le *litterae humaniores* erano stati Alberti e Valla; una volta dato l'impulso, Firenze portò l'età aurea della rinascita platonica con Marsilio Ficino, Cristoforo Landino e Giovanni Pico della Mirandola. Fino ad allora essenzialmente peninsulare, il movimento si stava estendendo alla Francia, ai Paesi Bassi, all'Inghilterra e alla Spagna. Più europea che italiana, questa terza generazione recava tuttavia il segno dei padri fondatori: l'umanesimo rimaneva un misticismo della nobiltà umana; gli *studia humanitatis* conducono l'uomo a una perfezione sufficiente perché non debba fare assegnamento che su se stesso per conseguire il sommo bene. L'ideale dei *magistri* della *facultas artium*[1] varca le mura della Sorbona, dando alle tesi di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia un irraggiamento di cui non sarebbero state in grado senza la luce dell'Italia. A dispetto degli anatemi lanciati da Etienne Tempier, si può affermare che «solo i filosofi sono i saggi del mondo» e che «non esiste condizione migliore dell'ozio filosofico». Se l'autore di *Momus* vi infonde uno spirito d'irriverenza e di derisione, quello delle *Elegantiae* e delle *Annotationes* fa di una *latinitas* depurata il giudice e il tramite di ogni verità, fos-s'anche rivelata. Citiamo la *Prolusione* di Valla (1445): «Una religione santa e una vera cultura letteraria mi sembrano coesistere. Senza l'una, l'altra non esiste». La devozione fa del credente un filologo. Con la seconda generazione, ovvero con l'accademia fiorentina, si celebra il ritorno di Platone, ma di un Platone che è *latinus* per essere un *Plato christianus*. Il «Platone per preparare al cristianesimo» dei padri greci trova nuova fortuna con le traduzioni e i commentari dei dialoghi dovuti a Marsilio Ficino. Se la traduzione latina è già un'interpretazione, la *pia philosophia*, che costituisce il platonismo, offre una dialettica in grado di disporre tutte le opinioni religiose secondo i diversi gradi di plausibilità della *doxa*. È questa la *communis religio* ritenuta in grado di comporre i *prisci philosophi* Mosè, Ermete, Zoroastro, Theuth, Orfeo e Talete, o meglio di farli comunicare, senza bisogno di stabilire fra loro un'impossibile genealogia. La particolarità di questa terza generazione sarebbe quella di aver sostituito, in questa funzione di agente di comunicazione, a un *Plato latinus* un Cicerone le cui categorie dell'*honestum*, del *decorum* e dell'*aptum* diventano i criteri di retto giudizio. Il platonismo era stato per Fici-

no il luogo di acculturazione, di esplicitazione, di delucidazione, di comunicazione e di dialogo delle più diverse tradizioni religiose; il ciceronismo di Erasmo, Budé e Vivès fa dell'opera di Marco Tullio lo spazio in cui si distribuiscono le dottrine alla ricerca della loro composizione. Questo diverso modo di amministrare i simboli regola la loro polisemia in una metaforizzazione ordinata. Il criterio del conveniente permetterà di muovere attraverso la grazia, la bellezza e la nobiltà fino all'idea dell'umanità. Si comprende che Erasmo abbia voluto fare del ciceronismo un avvicinamento al solo universale che abbia dato prove concrete, quello predicato dal cristianesimo.

Pur dichiarando la propria fedeltà ai padri fondatori – Erasmo nei confronti di Valla, More nei confronti di Giovanni Pico, Bovelles nei confronti di Ficino – questa terza generazione prende una nuova rotta nella sua ricerca dell'Umanesimo; la parola non indica più tanto la funzione "nodale" dell'uomo nel cosmo – *vinculum seu nodus universi* – quanto un universalismo in moto che, non potendo raccogliere una società che si disgrega, tenta di dissimularne le rotture. Ne risulta la comune vocazione per l'edificazione dell'uomo grazie a un progetto pedagogico e a una riforma della *ratio studiorum*, a Parigi come a Oxford, a Lovanio come a Basilea, dove questi campioni di un'Europa dell'intelligenza e del cuore esercitano i loro talenti. Ciò che caratterizza dunque in primo luogo questa terza generazione è la circolazione delle idee attraverso la mobilità dei personaggi. L'Europa delle intelligenze e dei talenti esiste realmente durante i primi due decenni del secolo; ricordiamo che la condanna di Lutero avviene nel 1520, il suo richiamo a Wittemberg nel 1522, la guerra dei contadini nel 1524, e che gli anatemi del riformatore contro il papato e contro le sinagoghe si collocano fra il 1530 e il 1540. L'irenismo degli spiriti è certo turbato dagli appetiti suscitati, nelle grandi nazioni, dal progresso delle arti, delle lettere e della qualità della vita nei principati italiani, ma queste guerre contribuiranno più allo splendore e alla rinomanza delle città in cui il Rinascimento non cessava di fiorire che a rallentare questo balzo in avanti della civiltà europea. Di maggiore ostacolo, per l'umanesimo, che sarebbe infine prevalso, furono, nella penisola iberica, le conseguenze della *reconquista* e della politica della *hispanidad* nei confronti delle minoranze ebree e musulmane, costrette a convertirsi o a espatriare. È necessario ricordare anche che l'editto reale di Ferdinando d'Aragona che autorizzava la tratta dei neri è datato 22 gennaio 1510, e che si proponeva di fornire ai conquistatori delle nuove terre una manodopera in grado di sopperire al genocidio degli amerindi? La presa di coscienza delle atrocità sarà molto tardiva, poiché la celebre controversia di Valladolid fra Bartolomeo de Las Casas e Juan Gines Sepulveda avviene solo nel 1550, e, se rende giustizia ai nativi del Nuovo Mondo, in compenso ignora lo scandaloso traffico di "legno d'ebano" organizzato su larga scala dai portoghesi. La storia dell'Umanesimo mostra un ritardo nei confronti delle evoluzioni economiche e sociali, cosa che spiega la serenità del dibattito filosofico dei due primi decenni del secolo. È caratterizzata in modo essenziale dall'ammirevole convivialità di cui danno prova gli scambi tra Thomas More, Erasmo e lo stesso Lutero, tra Erasmo, Budé e Vivès, tra Budé, Clichtove, Champier e Bovelles. Una grande generosità intellettuale e una larga apertura al pensiero altrui, come quella dimostrata dal circolo di Meaux che si raccoglie attorno a Guillaume

Briçonnet e dal circolo di Angers, facevano credere che la riforma che si annunciava si sarebbe potuta effettuare nel seno stesso della Chiesa, senza produrre rotture né provocare contrapposizioni. Se ne può trovare la conferma nella significativa *Encomium Moriae* pubblicata da Erasmo nel 1520. Ogni filosofo si ritiene un messaggero della pace nel percorso che si impone attraverso i principali focolai della cultura europea: citiamo l'esempio dei viaggi di Bovelles, che lascia Noyon per il Collegio Cardinal Lemoine, che amministra al fianco di Jacques Lefèvre d'Etaples, allo scopo di visitare la Svizzera, la Renania, il Palatinato, Bruxelles, Lovanio, Anversa, Alcalá de Henares, Toledo e infine Roma, stringendo legami intellettuali mantenuti grazie a una ricca e lunga corrispondenza filosofica, che continuerà anche quando, divenuto sedentario, non lascerà più la natia Piccardia. Il mondo in cui evolvono i nostri filosofi è in espansione: pressione demografica, un clima più mite, progresso tecnico (sviluppo del mulino a vento, del mulino ad acqua, delle macchine per filare, tessere e lavorare a maglia, diffusione generale del collare da tiro e dell'aratro a ruota). L'economia resiste ancora alla spirale inflazionistica che s'imporrà ben presto. L'importanza dell'Europa nei confronti del resto del mondo sembrava giustificare ogni speranza. Questi primi due decenni del secolo, prima delle crisi e delle lacerazioni che si preparano, sono veramente i decenni della felicità. Quale fu la loro filosofia?

Questa età si è voluta umanista. Certo, questa parola non si era ancora legata al suo significato moderno, poiché occorre attendere la metà del XIX secolo, con l'opera di Michelet e di Jakob Burckhardt, perché il movimento umanista sia definitivamente legato alla rinascita delle arti e delle lettere suscitata a partire dal XV secolo dalla riscoperta dei capolavori dell'antichità greco-latina. La parola "umanista" compariva tuttavia dal Quattrocento per indicare colui che praticava gli *studia humanitatis*, presumendo che questi studi siano necessari per edificare intellettualmente, moralmente e religiosamente l'uomo. A partire del 1511 Bovelles, nel suo *Liber de sapiente*, presenta nello *studiosus* l'uomo compiuto, colui che è stato fatto, dalla pratica delle scienze dello spirito, «tre volte uomo, per la nascita, per la crescita, e infine per lo sviluppo intellettuale». L'espressione interferisce con quella di *litterae humaniores*, che certo indica le "umanità", ma precisando che da esse ci si attende una congiunzione dell'erudizione con la virtù. Ricordiamo che le *litterae humaniores* devono il loro nome al fatto di rendere più umano l'uomo, superando in valore educativo le lettere sacre, la Sacra Scrittura e la teologia, che intendono soppiantare, perlomeno in questo ambito. Questo equivale a dire che l'umanista collega il suo nome a un'affermazione della sufficienza dell'uomo, in grado di raggiungere da solo un'innegabile saggezza e una sufficiente perfezione, naturalmente senza che questa sua affermazione pregiudichi il suo destino soprannaturale. Le *litterae humaniores* rivendicano a proprio favore la delimitazione di un dominio puramente umano, in cui non ci sarebbe niente di meglio da fare che «sviluppare pensieri umani», per riprendere le parole dell'*Ethica nicomachea* di Aristotele: *anthrôpina phroneîn*. Si tratta nientemeno che di porre a carico dell'uomo il suo destino. L'ideale che prevale è quello di Giovanni Pico della Mirandola, nell'*Oratio pro dignitate hominis*, quando afferma che «non vedeva al mondo nulla che fosse più ammirevole dell'uomo», che Dio

avrebbe «messo nelle mani del suo proprio arbitrio», tanto che a lui spetta di forgiarsi, fabbricarsi e trasformarsi in qualsiasi figura o natura che desideri. Ma colui che levò più in alto questo ideale umanista, nei primi due decenni del secolo, fu Charles de Bovelles, e non si deve dimenticare che, nella sua gerarchia dei tre clericati, egli colloca in basso il re, sopra di lui il prete e al vertice il filosofo.

La posizione del filosofo di Noyon è centrale nel periodo che dobbiamo esaminare. Questa risorgiva piccarda della corrente umanista ha aspetti sorprendenti. La Francia sembra in effetti aver ignorato fino ad allora le ricadute del pensiero di Niccolò Cusano, al pari della geniale fecondità del pensiero italiano durante la seconda metà del XV secolo. Occorrerà attendere il colpo di fulmine che colpì Francesco I davanti all'opera di Leonardo da Vinci perché la Francia prenda veramente atto, e nel modo antiquato di una guerra di rapina, di questo fuoco sacro che, da un secolo e mezzo, incendiava la penisola? Di fatto, dopo la morte di Raimondo di Sebunda, nel 1436, il pensiero francese sembrava essersi addormentato; la Sorbona, ripresa in mano dal papato a partire dal 1452, sembra aver dimenticato il fervore dei *magistri* della *facultas artium*; l'insegnamento scolastico vi si perpetua, non senza ricevere qualche tocco di scotismo e di nominalismo, per lasciare ai posteri l'immagine, del resto ingiusta e caricaturale, che ne fissa Rabelais, quando stila un bilancio poco lusinghiero della biblioteca dell'abbazia Saint-Victor nel libro secondo di *Pantagruel*. Si sa con quale mancanza di rispetto sono presentati Tateret, commentatore di Aristotele, ma anche i glossatori di Duns Scoto o di Ockham. Fatto sta che la filosofia rifiorisce sul monte Sainte-Geneviève solo con la riforma pedagogica iniziata da Jean Mair al Collegio degli scozzesi e da Jacques Lefèvre d'Etaples al Collegio cardinal Lemoine. Dato che la Sorbona non vuole prestare orecchio, una nuova *ratio studiorum* consente di proporre una formazione umanista alle diverse "nazioni" presenti a Parigi. Jean Mair moltiplica i trattati di logica terminista ispirati a Pietro Ispano e i commentari degli *Analitici* di Aristotele nel nome di una *logica nova*, prendendo partito per un «infinito in atto» che il suo armamentario matematico non gli consente ancora di dominare, aprendo ampie prospettive a un'analisi infinitesimale che pur si rivela ancora tanto lontana, come mostra l'incomprensione di Erasmo e Vivès nei confronti dello stesso Mair. Jacques Lefèvre d'Etaples, assistito da Josse Clichtove, Thibaut Petit, Beatus Rhenanus e Charles de Bovelles, intende ritradurre il *corpus* aristotelico, sbarazzandolo dai commentari medievali che lo rendono oscuro; in particolare, incarica Bovelles dell'insegnamento della logica e della matematica. L'*In artem oppositorum introductio* (1501) e il *Geometricum introductorium* (1503) saranno i primi frutti di questa cooperazione.

Occorre però attendere il 1505 perché veda la luce una vera innovazione filosofica. Certo non si tratta di fare *tabula rasa* di tutto il passato, ma proprio Bovelles, in un modo tutto suo, si riannoda a quelli che giudica i promotori dell'Umanesimo, Raimondo di Sebunda e Niccolò Cusano. Il testo cui ci riferiamo è un manoscritto di Beatus Rhenanus, *Exigua pluvia*, scoperto nel 1995 da Emmanuel Faye alla Biblioteca umanista di Sélestat. In mezzo alle note cusaniane si trovano sessantadue proposizioni, fra le quali la prima, *Sapiens est qui se fecit hominem*, ne annuncia l'intenzione generale, che dimostra-

no la seria avanzata del mentalismo iniziato dai renano-fiamminghi – Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg – e sviluppato da Cusano. Ci si ricordi della dialettica che questi aveva messo in opera, che opponeva due regioni dell'essere e del pensiero: infinito/finito, esatto/ristretto, *complicatio/explicatio*, per caratterizzare rispettivamente Dio e la sua creatura. Così si legge nella *De venatione sapientiae*: «Solo Dio, che crea imponendo le forme essenziali, le vede in se stesso; Dio, in effetti, parlando propriamente, non comprende, ma conferisce l'essere [*essentiat*], che è il compimento di ogni cosa; così, la sua comprensione del reale non procede dalle cose, ma sono le cose che procedono da lui. Il nostro intelletto, in compenso, comprende quando si rende simile [*assimilat*] ad ogni cosa; in effetti non comprenderebbe nulla, se non si rendesse simile all'intelligibile, allo scopo di leggere in esso ciò che comprende, vale a dire nel suo verbo o, se si vuole, nella sua concezione [*in suo verbo seu conceptu*]».[2] La separazione è netta: Dio nel suo Verbo crea il mondo, e gli basta concepire il mondo per produrlo; l'uomo in compenso non sarebbe in grado che di rappresentarlo nel suo verbo. Tutta l'opera di Bovelles consiste nella costruzione di una filosofia della rappresentazione e nell'interrogarsi sulle condizioni che rendono la rappresentazione adeguata alla realtà. Eccoci alla ricerca di ciò che, dopo Parmenide, assilla la filosofia: in cosa il pensiero può essere adeguato alla realtà?

Da Vico a Hegel, ci si chiederà a quali condizioni *facere* e *verare* siano convertibili. Generando esso stesso il suo oggetto, il pensiero matematico non è un'approssimazione al pensiero divino? È questa domanda coraggiosa che sollecitava già l'autore della *Docta ignorantia*; questi tuttavia vedeva la ragione umana arrestarsi di fronte a un muro di contraddizioni, e non ammetteva altra porta in quel muro – stando al *De visione Dei* – se non quella alquanto improbabile della «coincidenza degli opposti», che cercava di scorgere attraverso le "congetture" di una matematica dell'infinito (*De conjecturis*) e che rimaneva un articolo di fede, e dunque una proposizione che trascende la ragione, nell'affermazione della natura divina di Cristo. Per Cusano l'unica soluzione possibile consisteva in una inversione dello sguardo dell'uomo che, riflettendosi in quello del Cristo onniveggente, ritorna su se stesso e diviene in tal modo, grazie all'amore, capace di superare il muro delle contraddizioni, non perché vi sia un al di là del muro, ma perché le contrarietà in cui consiste tale ostacolo si risolvono in chiare verità. In fondo, Niccolò Cusano, come prima di lui Meister Eckhart, chiedeva che l'uomo vedesse con l'occhio stesso di Dio. A questa visione, che non poteva offrirsi se non alla fede nell'amore, Bovelles cerca di offrire un approccio filosofico.

Quella che il pensiero del Rinascimento inaugura con la sua terza generazione è dunque una svolta rilevante. Non si assiste solo allo spostamento del grande movimento che agita l'Europa intellettuale dal Mezzogiorno verso il Nord, dall'Italia verso Parigi, la Piccardia e le Province Unite, ma si ha la stessa ridefinizione dell'ideale umanistico, a favore di un incontro fra la corrente di Lorenzo Valla, Leon Battista Alberti, Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, e la corrente dei *magistri* della *facultas artium*, che risaliva a Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia. Il pensiero del Nord dell'Europa, ancora in letargo, era in attesa di questo influsso per ridestarsi. Quantomeno era prossimo a

mettere a profitto la "noetica" nata dalla tradizione ininterrotta dei commenti al *De anima* di Aristotele. Ci si ricordi della proposizione, così spesso ripresa, del libro III, capitolo V: «L'intelletto è, in un certo modo, tutte le cose». Dal *posse omnia fieri*, che designa l'intelletto, al *posse omnia facere*, che designa l'intelletto creatore di Dio, per Cusano c'è ancora una radicale discontinuità, che una concezione evolutiva dell'uomo di cultura, culminando nella figura del saggio (*sapiens*), si sforza di colmare. Tale fu, quantomeno, il progetto di Bovelles.

Emmanuel Faye nota che l'inedito di Bovelles, presentato come un commento di Cusano, è allegato a un esemplare dell'edizione delle *Opere* di Pico del 1496. Pico è dunque considerato un momento essenziale del movimento che ci conduce da Cusano a Bovelles. Occorre ricordare che se già nel 1488 a Strasburgo si ha un'edizione delle *Opere* del cardinale, la grande riedizione fu quella di Lefèvre d'Etaples a Parigi nel 1514. Dunque, la filiazione intellettuale parrebbe indubbia. L'audacia delle proposizioni di Bovelles appare così ancora maggiore: il suo «fieri hominem maxima sapientia est» gli sarebbe valso nel 1277 le folgori di Etienne Tempier, cosa che non impedì al motto «finis hominis est ut fiat homo» di diventare il motivo ricorrente del *Liber de sapiente* del 1511. Se il fine dell'uomo è quello di farsi uomo, ci si trova di fronte a un processo di autocostituzione di sé che supera l'ambizione espressa da Pico all'inizio della sua *Oratio*. Un'analogia con la Trinità autorizza Bovelles a vedere in questa autocostituzione dell'uomo da parte dell'uomo un'immagine della *processio ad intra*. Il passaggio dall'umano al divino è, fin d'ora, in procinto di attuarsi. Ciò che nell'adeguazione tra *complicatio* ed *explicatio* era, in Cusano, uguaglianza all'infinito, vale a dire semplice congettura, e dunque approssimazione, diviene, in Bovelles, assimilazione. Secondo quest'ultimo il saggio realizzerebbe da sé la perfezione dell'uomo *in quantum homo est*. Il testo di Cusano al quale Bovelles sembra appoggiarsi, per allontanarsene, è probabilmente l'*Idiota de mente*, e precisamente il capitolo VII, dove si può leggere: «La differenza tra il pensiero divino e il nostro è la stessa che fra il fare e il vedere. Il pensiero divino crea concependo, il nostro assimila le nozioni concependole, o producendone delle visioni intellettuali; il pensiero divino è potenza entificativa [*vis entificativa*], il nostro potenza assimilativa [*vis assimilativa*]».[3] La separazione, nell'uomo, del fare dal vedere traduce la finitezza della creatura. È questa distanza che, in una certa misura, Bovelles sembra voler superare a partire dal suo *Metaphysicum introductorium* (1504). L'autore vi distingue due usi differenti dell'intelletto, designati come *intellectus physicus* e *intellectus metaphysicus*: il primo è volto verso l'esterno, cioè verso le cose; il secondo verso l'interno, è riflessivo, fa ritorno su se stesso a partire dalle cose. Il primo apprende le realtà esterne nella loro essenza relativa, il secondo le afferra in se stesso, come dipendenti dallo stesso pensiero: il *factum* diventa allora *verum*; la scienza, che non era che positiva, si erige in sapere razionale e fondato. Si legge: «L'intelletto fisico è diverso dal suo oggetto, l'intelletto metafisico fa tutt'uno con esso; l'oggetto fisico è in effetti una cosa esterna, dipendente dalla natura, l'oggetto metafisico è l'intelletto stesso, in quanto è lo stesso per tutte le cose, comune, unico, universale, semplice, infinito, forma assoluta delle cose, forma in cui tutte le cose coincidono».[4] Non è possibile non pensare all'anima come forma delle forme, e si comprende il

partito che ne trae Bovelles: senza uscire da sé, l'anima può conoscere il mondo, non perché disponga di un scienza infusa, ma perché il passaggio dall'*extra se* allo *in se*, l'approfondimento dell'*intellectus physicus* in *intellectus metaphysicus*, il cambiamento di regime, se così si può dire, permette alla conoscenza positiva di diventare razionale, alla scienza fisica di autenticarsi, al *factum* di porsi come *verum*, al *facere* dell'uomo di esperienza di essere provato nel *verare* del contemplativo. Se l'essenza che fa sì che una cosa sia ciò che è può essere appresa secondo i procedimenti del sapere fisico, vale a dire come inscritta nella doppia rete dei predicabili e delle categorie, essa, per essere autenticata, deve generarsi, in qualche modo, grazie al puro lavoro dello spirito su se stesso. L'esempio offerto da Bovelles è quello della matematica: un calcolo può essere effettuato con un abaco o con dei gettoni, ma è autenticato dall'operazione dello spirito; allo stesso modo, le proprietà dei circoli possono essere esibite nelle figure, ma non sono autenticate che dalla messa in opera da parte dello spirito dell'idea di cerchio, liberata da ogni determinazione materiale (piombo, legno, pietra, onda) e di ogni variazione quantitativa.

Ci si può stupire dell'orientamento idealistico di questa conclusione; essa si collega a questa assunzione dello spirito umano nel divino, ma non per questo ignora i propri limiti. Bovelles ha colto perfettamente l'originalità della matematica e ha riconosciuto le sue prerogative. Intende estendere tale privilegio alla fisica e, più ampiamente, a ogni scienza positiva? Sarebbe un disconoscere la specificità della riflessione e i suoi limiti: l'uomo non è consigliere di Dio, così da poter essenzializzare (*essentiare*) la natura; non crea il mondo insieme a Dio pensandolo; non può apprenderlo che attraverso la ricettività. Egli ha tuttavia la vocazione a ricapitolare in sé la creazione, a totalizzarla e a rapportarla al suo autore; è di volta in volta *imago Dei* e *imago mundi*. L'uomo partecipa dunque, in un certo modo, al lavoro dell'essenza, all'essenzializzazione di tutte le cose, non *a parte initii* ma *a parte termini*, non come coautore della creazione ma come agente della totalizzazione, dunque di quel *reditus* che mette in rapporto ogni cosa con il suo fine. Occorrerà dunque distinguere fra due tipi di sapere: il sapere positivo e il sapere sapienziale.

Non ci ricorderemo del sapere positivo in quanto prepara e annuncia il sapere sapienziale. Bovelles, nell'*Ars oppositorum*, propone una classificazione delle scienze basata non sul loro dominio d'investigazione, ma sul loro approccio al reale. Prendiamo, per esempio, l'essere umano: è oggetto d'indagine volta a volta della fisica, perché da un certo punto di vista è pietra, della botanica, perché è pianta, della zoologia perché è animale, della psicologia, perché è razionale. Immaginiamo dunque una tabella in cui si pongono in ascissa i grandi generi (sostanza, vita, sensibilità, intelletto) e in ordinata le categorie (sostanza, quantità, qualità, luogo); vediamo così profilarsi la scienza dell'uomo, dalla fisica che lo inquadra attraverso il concetto di sostanza, alla botanica che, sottomettendo la vita alla quantità, lo tratta dal punto di vista della crescita, alla zoologia che giudica, secondo la qualità e la sensibilità, della sua capacità di cambiare, e infine alla psicologia che tratta, in termini di luogo e di intelletto, della sua attitudine a orientare il suo destino. L'unità delle scienze non deriva da una classificazione gerarchica degli oggetti, ma è la stessa unità dello spirito: «Lo spirito è l'equivalenza di tutte le cose fra

loro, la loro corrispondenza, la loro mutua adeguazione [...]. Esso inferisce, trae e conclude dalla coincidenza di tutti gli insiemi la loro somiglianza, la loro proporzione, la loro identità [...]. Chi conosce una cosa le conosce tutte».[5] Riportare la classificazione delle scienze all'operatività stessa dello spirito equivale a fondarla? Se l'inferenza da una scienza all'altra le assicura l'una attraverso l'altra e promuove il loro sviluppo parallelo, non per questo le garantisce ontologicamente. Autorizzando il trasferimento di concetti e di procedure da un dominio all'altro, l'*organon* diviene disponibile per il progresso di un sapere omogeneo, ma questa promozione di uno strumento universale si accompagna a una perdita di fondazione. Classificando scienze della grandezza e scienze dei numeri Bovelles costruisce una tabella nella quale la cella che dovrebbe dare origine a tutte le altre, dove dovrebbe comparire il principio, contiene la cifra zero. Cifra della privazione e non della negazione, lo zero designa un'assenza e significa che la questione del fondamento del sapere non trova soluzione sul piano stesso del sapere. Ciò che fonda, in quanto tale, è inconoscibile, uno zero per la scienza, che non lo può scorgere, un niente per il sapere, che tuttavia sarebbe nulla in sua assenza. Il sapere sperimenta un'estenuazione delle sue capacità e il riconoscimento di un limite insuperabile. Questo arretramento è l'esperienza metafisica per eccellenza, esperienza di nulla e del suo contrario, se la metafisica è tale pensiero diacritico, differenziale, relazionale, che ha il compito di relativizzare e circoscrivere il sapere rapportandone l'*objectum* all'*intellectus*. È proprio questa presa di coscienza della relatività del sapere e dei suoi limiti, e questo ritorno su se stesso del sapere nella riflessione che ne costituisce, se non la fondazione, quantomeno l'autenticazione.

L'emergere della negazione ha un ruolo decisivo: permette di svincolare gli operatori formali da ogni ipotesi ontologica, di promuovere le scienze costruite induttivamente, ma anche di effettuarne la critica riconducendole al *facere* più che a un improbabile *esse*. Torniamo sul significato inedito che Bovelles conferisce al termine "metafisica" nella sua *Introduzione* del 1504. Vi si trova la rivoluzione di una strana modernità sulla quale non è ancora stata richiamata l'attenzione. Bovelles distingue fra "filosofia naturale" e "metafisica". La "filosofia naturale" o fisica deve conoscere le cose nella loro identità con sé, vale a dire nella loro essenza, mentre la "metafisica" deve occuparsi della differenza fra una cosa e l'altra, vale a dire della relazione; una si occupa dell'*essentia*, l'altra dell'*ordo*: «Tutte le cose sono in se stesse e presentano un ordine relativo. Sono in se stesse, ma sono in un ordine le une in rapporto alle altre; la loro essenza appartiene loro assolutamente, il loro ordine è relativo alle altre cose».[6] Da qui la duplice definizione: «Ci sono due tipi di sapere, il fisico, che definisce le essenze delle cose a partire dalle loro differenze proprie, la metafisica, che mette in evidenza gli intervalli fra le cose e le loro differenze relative».[7] Questo significato della relazione si precisa: «La differenza propria, che è parte dell'essenza, non distingue due cose l'una dall'altra, ma giudica dell'identità di una cosa con se stessa. La differenza relativa distingue due cose l'una dall'altra, senza essere propria di nessuna né appartenere all'essenza dell'una e dell'altra».[8] La filosofia naturale è limitata alla conoscenza del proprio nella sua essenza, vale a dire di ciò che fa sì che una cosa particolare sia ciò che è; la metafisica confronta una cosa a

un'altra, non secondo la loro rispettiva essenza o la loro differenza specifica, ma in riferimento a un principio comune a tutte le cose; tratta dei propri dal punto di vista di ciò che hanno in comune, l'essere (*esse*), senza considerazione dell'essenza (*essentia*) che conferisce a ogni cosa particolare la sua proprietà. La filosofia naturale è ristretta alla considerazione delle regioni, la metafisica è totale. Ciò che la metafisica mira a conoscere è dunque l'essere della cosa?

Il seguito dell'*Introduzione* ritorna su questa articolazione della filosofia naturale e della metafisica. Una cosa può essere conosciuta in due modi, in se stessa o dall'esterno (*in se aut extra se*): in se stessa secondo l'identità (*identitas*), il modo di essere (*habitudo*), l'essere (*ens*); fuori di lei secondo l'alterità (*alteritas*), l'opposizione (*oppositio*), la privazione (*privatio*), il non essere (*non-ens*). Il primo modo è quello della filosofia naturale, il secondo quello della metafisica. Si comprende pertanto che, per rendere conto dell'essere, la metafisica non è scienza dell'essere in quanto essere, che essa è legata al non essere e alla negazione, che la ricerca dell'essenza – ciò che fa sì che una cosa sia ciò che è – incombe alla filosofia naturale. Bovelles è profondamente innovatore nella sua concezione dell'instaurazione e del fondamento. L'emergere della negazione rinnova la metafisica, che ha in carico la relazione e non la sostanza, l'alterità e non l'identità, l'opposizione e non la somiglianza, la privazione e non il possesso, la negazione e non l'affermazione. Il "non" del *non-ens* è qui diacritico, dialettico, differenziale, relazionale; è ciò che permette di considerare ogni cosa non in se stessa ma in relazione ad altre cose. Presa in se stessa la cosa è; presa fuori di lei, la cosa non è: «L'essere e il non essere assillano tutto; uno da dentro, l'altro da fuori; in sé tutte le cose sono; per sé, non sono. Rilevano dell'essere l'identità, l'affermazione, l'*habitus*, l'atto, la forma, la disposizione e ciò che è di quest'ordine, del non essere i loro contrari, l'alterità, la privazione, la potenza, la materia, il movimento e tutto ciò che appartiene a quest'ordine».[9] Deriva di qui una fisica che procede per affermazione, e dunque è incentrata sulle essenze, gli *habitus*, gli atti e le forme, e una metafisica che procede per negazione e dunque si riferisce alle *rationes*, le privazioni, le potenze e le materie. Ogni determinazione può essere intesa positivamente – nella sua essenza – ma anche attraverso un'infinità di negazioni: l'uomo non è il cane, non è il gatto, non è l'uccello... è l'essere *sub quadam ratione*, vale a dire *sub multis negationibus*. L'essere, *a fortiori*, è interpretato negativamente, attraverso un'infinità di negazioni. Se la filosofia naturale conosce le cose attraverso le loro forme, la metafisica introduce la negazione nel cuore di ogni cosa per apprenderne non certo l'essenza, ma le potenze segrete, le cause, le ragioni, la materia, il principio. Fino al minimo grado, non esiste un termine ultimo di questa risoluzione al quale non conduca questa via negativa.

Filosofia naturale e metafisica sono pertanto le due vie del sapere. Considerandole comparativamente, diremo che la prima ci avvia all'oggetto (*objectum*), la seconda all'intelletto (*intellectus*): «Ci sono due cose da conoscere, l'intelletto e l'oggetto, il secondo di competenza della fisica ed esteriore, il primo riservato alla metafisica e interiore. Si conoscono dapprima i *signa* esteriori; a partire da questi congetturiamo i *signata* interiori».[10] La conoscenza è dunque un processo di assimilazione, d'interiorizzazione, poiché

lo spirito non conosce la natura delle cose se non appropriandosene. È solo dal momento in cui i processi naturali si ritrovano nelle procedure mentali che il mondo viene conosciuto. Natura e spirito si esprimono vicendevolmente, ciascuno cercandosi nell'altro come in uno specchio. Questa duplice riflessività, continuamente evocata dalla presenza costante dell'operatore speculare, fa dell'opera di Bovelles un momento decisivo di una metafisica dello spirito derivata da Plotino[11] e che si completa in Schelling, dopo aver generato Leibniz, Kant e Hegel. Come passare tuttavia dallo speculare allo speculativo?

L'immagine emblematica di questo grande momento del pensiero è l'incisione di Dürer intitolata *Melancolia I* (1514). Bovelles l'aveva ammirata? Non importa. Essa traduce l'atmosfera del tempo. Ficino, Pico, Agrippa, sono figli di Saturno. Bovelles stesso fa di Saturno, nel *Liber de sapiente*,[12] la figura dell'immaginazione. Ficino, che vedeva nella malinconia il culmine della vita dello spirito, la faceva iniziare là dove cessava di esercitarsi l'immaginazione, come se la contemplazione, liberata dall'immaginazione, fosse stata la sola a meritare il patrocinio della malinconia: «L'umore malinconico – scrive – invita e aiuta l'anima a raccogliersi in se stessa».[13] E aggiunge: «Mercurio e Saturno raccolgono gli spiriti al centro, distogliendo la punta dell'anima da ciò che le è estraneo, la riconducono a ciò che le è proprio, la fissano grazie alla contemplazione e la dispongono a penetrare il centro delle cose».[14] Tornando su questo aspetto della vita dello spirito, Ficino conta l'umore malinconico fra le sette vacanze dell'anima (*animae vacationes*) in cui l'anima si raccoglie su se stessa e fa il vuoto al suo interno per rendersi disponibile alla verità.[15] Occorre comunque riconoscere che questo tema dell'interno e dell'esterno, conducendoci per gradi crescenti d'interiorizzazione dal *furor* al *raptus*, rimane nella figurazione mitica. L'incisione di Dürer, che sembra congedare tutte le discipline del sapere e in particolare le opere dello spirito (*mens*) misuratore (*mensurator*) celebrato da Niccolò Cusano nell'*Idiota de mente*, sembra fare appello per una rifondazione della conoscenza. Non c'è dubbio che la ricerca di Bovelles si inserisca in un momento in cui il rigoglio artistico e la produzione umanistica non riescono a dissimulare la crisi della metafisica e la necessità di rinnovare il suo modo di procedere. Proprio le pubblicazioni del filosofo piccardo nel 1511 saranno, su questo punto, decisive.

Abbiamo visto il ruolo diacritico, differenziale, dialettico svolto dalla negazione nell'*Introduzione metafisica* del 1504. La negazione, che diventa l'operatore più opportuno nel *Liber de sapiente*, troverà la sua tematizzazione nel *Liber de nihilo* e il suo uso sistematico nell'*Ars oppositorum*. Il fatto che Bovelles abbia o no contemplato l'incisione di Dürer non fa grande differenza; la malinconia fu veramente il male del secolo, un male da ricchi, da uomini affetti da un eccesso di sicurezze, che non possono impadronirsi di nulla senza che diventi ambivalente, di volta in volta attraente e ripugnante. È l'epoca delle *Tentazioni*, in cui lo stesso deserto si popola per sant'Antonio di figure di inquietante bellezza che lasciano interdetto il desiderio. L'angoscia della malinconia, quest'angoscia dulcamara, è un'angoscia del pieno. Brueghel nel rappresentarla lascia lo spettatore come colpito dalla Medusa, mentre Hieronymus Bosch tenta di esorcizzarla con il suo trittico del *Giardino delle delizie*, dove il Paradiso torna all'Inferno perché l'umanità faccia ritorno al suo stato primitivo, Adamo al suo giardino originario, trascinato dal girotondo sfrenato degli uomini attorno alla fontana della vita. È una promessa di apocatastasi. Proprio nel 1505, al tempo della gloria di Bosch, Bovelles aveva soggiornato a lungo ad Anversa, bazzicando i torchi di Plantin e le ricche collezioni di manoscritti raccolte dal tipografo. Come è possibile che non abbia visitato Bois-le-Duc, quartiere di Anversa con la scuola dei fratelli della vita comune che sarà frequentata da Erasmo e da Agricola, e la sua chiesa di San Giovanni che sarà illustrata da Hieronymus Bosch e conosciuta da Dürer? Sembra essersi ispirato ad essa quando, nell'*Ars oppositorum*, fa di ogni differenza un'opposizione che, spinta al parossismo, chiama la soluzione, invocando la «*congyratio* nascosta» nella quale, per una negazione della negazione, il male più nero diviene bene, quando le combinazioni perverse fra nature scomposte si ricostituiscono in un ordine ammirevole.

L'*Introduzione metafisica* aveva mostrato che non esisteva determinazione che non fosse un'infinità di negazioni: determinata in relazione a ciò che la circonda, ogni cosa si definiva opponendosi a quella da cui si differenziava. L'insieme delle opere del 1511 ci mostra il ritorno della negazione, che diviene il gesto metafisico inaugurale. La prima fase dell'operazione consiste in una prima negazione che si riferisce al mondo nel suo insieme, che viene derealizzato e delocalizzato, per essere null'altro che, come in un teatro, una rappresentazione. Dato in pasto allo sguardo, il mondo non è che un *objectum*. Questa messa in prospettiva non può però essere effettuata senza l'intervento di una seconda negazione, che si esercita sullo stesso spettatore o sul soggetto del pensiero, derealizzato e delocalizzato a sua volta, in modo che divenuto non-cosa, collocato «nel luogo del nulla», vale a dire in un "non-luogo", acquisti la purezza dello specchio in cui si possa produrre la rappresentazione.[16] Bovelles sarà il primo a designare questa istanza con il nome di *subjectum*. Certo, la parola esisteva, ma con il significato povero di semplice referente del pensiero, della discussione o della conversazione. Per la prima volta essa trova l'ancoraggio semantico che ne fa il "soggetto pensato" posto in una distanza "diametrale" rispetto a ciò che è ormai l'oggetto. Si legge nel *De intellectu*: «È conforme a ragione che in rapporto con l'oggetto sia il soggetto, e designo con questo termine il potere di conoscere (*cognitrix potestas*) e la facoltà speculare (*speculatrix facultas*)». La derealizzazione deve essere completa al punto di impedirci di vedere in questo *subjectum* un supporto, un sostrato o una sostanza; non è più che il luogo o il punto di vista che suggerisce, con Gaurico e Jean Pélerin Viator, l'arte della prospettiva in procinto di imporsi. La delocalizzazione non ha forse avuto ragione del "luogo" per aprire uno "spazio" gestito dalle leggi della nuova *ars perspectiva*? Come sarebbe stata possibile la rappresentazione, senza che lo spettatore o il soggetto del pensiero venissero esclusi dallo spettacolo e in certo modo opposti a esso? Si legge nel *Liber de sapiente*: «Il vero posto dello specchio umano è in posizione frontale, all'estremo, in distanza e nella negazione di tutto, nel posto del nulla, dove nulla è in atto, in questo non-luogo dove tuttavia deve prodursi ogni apparenza [...]. Le cose non appaiono dove sono; non sono dove appaiono. Sono in un luogo dato e non appaiono che nell'opposto di tale luogo».[17] La negazione non si ferma qui, ma si prolunga nella *reductio*, tramutando le specie sensibili apparse nello specchio dei sensi in specie intelligibili, degne di abitare l'intelletto. Si

legge ancora nel *De intellectu*: «La specie della natura sensibile partecipa dell'una e dell'altra natura, poiché rappresenta (*repraesentat*) egualmente l'una e l'altra; intelligibile rappresenta la sostanza, sensibile esprime gli accidenti. Questo perché la specie sensibile, sebbene non sia in sé semplice, ma doppia per natura, può essere risolta, spogliata, svestita dei suoi accidenti e così ridotta (*reduci*) a una natura intelligibile».[18] Tale è la negazione, raddoppiata due volte, offertaci del binomio soggetto-oggetto.

Gesto prometeico, questa doppia negazione alimenta necessariamente l'ansia di chi abbia osato compierla. Appena nato, il soggetto è in preda a un difetto di autorità. In effetti, è autorizzato a pensare? La sua tentazione è quella di porre se stesso come autore, seguendo il cammino che dal *subjectum* conduce fino all'*ego*: costituirsi come tale significherebbe agire a proprio nome e giudicare di testa propria. Bovelles si vieta di prendere questo cammino, che a noi sembra ovvio, senza dubbio perché Descartes l'ha tracciato per noi; non è in grado di permettersi una simile trasgressione. Si agisce per un altro, si giudica nel nome del padre, del re, di Dio, e non per se stessi. Il ritorno in se stessi è sicuramente stato considerato, a partire dai greci, il principio della saggezza; il simbolo dell'Ouroboros lo testimonia. Tuttavia il sapore di questa saggezza che, per il serpente mitico, consiste nel mordersi la coda fino a divorarsi interamente, è amaro e deludente. È più saggio appellarsi ad altri. Ora, ogni anima è già doppia, come il dio Giano dotato di due volti, uno rivolto verso l'esterno, l'altro verso l'interno. Occorrerà che ciascuno cerchi un dirimpettaio, lo spettatore che ci guarda agire, il direttore di coscienza che ci osserva mentre pensiamo. La saggezza consiste nella mutua espressione di questi quattro visi, disposti a due a due uno di faccia all'altro.[19] L'altro mi controlla, ma mi conferma anche in ciò che sono, autorizzato da colui in cui cerco il mio riflesso, come Alcibiade negli occhi di Socrate, e questo faccia a faccia moltiplica lo sguardo, come due specchi posti l'uno di fronte all'altro si approfondiscono all'infinito. Si pone così inevitabilmente il problema dell'origine, che, in quanto inaugurale, è la sola ad avere autorità. Chi ne dispone, se non l'autore stesso del mio essere? È questo problema che rilancia l'uso della negazione.

La doppia negazione che pone il soggetto nel luogo del nulla e gli impedisce di costituirsi come *ego* mostra la mancanza di autorità di un'istanza, istituita negativamente, che non saprebbe fondare, né tantomeno lo pretende. Il soggetto è sprovvisto di *auctoritas* perché non è un autore. Ma se non è un autore, dovrà pur essercene uno. Il problema si pone in Bovelles con radicalità maggiore che in Descartes: per quest'ultimo si tratta di garantire l'*ego*; in Bovelles nulla media l'eventuale azione di una causa prima. Il soggetto potrebbe solo affidarsi a una malinconia, complicata in colpevolezza prometeica, nel momento in cui si pone la questione dell'origine. L'esercizio del pensiero, che rovescia il mondo nel nulla per ridurlo allo stato di rappresentazione, non è forse un delitto nei confronti di un eventuale Creatore? Soffermiamoci sul corpo del delitto, per misurare il danno. Il mondo, che si è creduto di poter derealizzare, aveva senza dubbio la sua ragion d'essere. Poniamoci pertanto la domanda ultima: perché esiste qualcosa in luogo del nulla? La domanda si raddoppia immediatamente, o piuttosto si sposta: questo insolente "perché" getta il sospetto sul "qualche cosa" posto a confronto con il "nulla". L'essere non dovrebbe produrre le sue ragioni – si vuole infatti ragion d'essere – e nemmeno il nulla, «più semplice e più facile del qualcosa»; ma proprio questo "qualcosa", questa "*res*" che, appena la si tocca, si trasforma in nulla, non solleva, con il solo fatto della sua precarietà e della sua inconsistenza, il problema della sua origine?

Questa constatazione conduce il *Liber de nihilo* a tracciare un percorso verso Dio: se il "nulla" è, *a fortiori* esiste il qualcosa; se esiste il qualcosa, *a fortiori* esiste l'essere necessario, che, considerato incondizionatamente, si chiama Dio. Dal nulla all'essere e al super-essere la conseguenza vale: diremo che il nulla ha una grande forza d'inferenza. Citiamo il testo: «Non è solo a partire dalla creazione, ma è anche a partire dal nulla che l'esistenza di Dio viene stabilita e provata legittimamente. Come diciamo a giusto titolo: l'uomo è, dunque Dio esiste, allo stesso modo, e non meno a giusto titolo, diciamo: il nulla esiste, dunque l'uomo e Dio esistono».[20] Il precario presuppone il sussistente, il contingente il necessario, il non essere l'essere. La negazione non ha cessato di operare, volgendosi al qualcosa, quindi all'insieme degli esistenti, fino ad avviarci all'essere necessario, vale a dire Dio. È questo il procedimento apofatico della teologia negativa. Sperimentiamo il percorso opposto: se esiste una teologia affermativa, deve seguire l'ordine della creazione. Il *Liber de nihilo* rappresenta il Creatore nella figura di un soffiatore di vetro, che soffia nel globo dell'universo il suo spirito e gonfia così la sfera del mondo a spese del nulla, che, nell'incisione, lo borda di un contorno nero. La didascalia è la seguente, enigmatica quanto si può desiderare: «A partire dalla seconda età, Dio ha cacciato, respinto, annientato il nulla che regnava nella prima età, e messo al suo posto qualcosa, vale a dire l'universo»;[21] dove si vede che l'universo non è nulla più che un qualcosa conquistato dal soffio divino sul nulla. La creazione era dunque già una negazione, ma una negazione che si esercita sul nulla, ed ecco che l'essere sorge da questa *annihilatio nihili*. Dio, nel racconto del *Genesi*, crea sempre separando; qui separa l'essere dal non essere; più esattamente, si separa dal nulla, con il quale era sempre stato in promiscuità, in qualche modo coabitando con lui. La forza del suo soffio ha interposto, fra lui e il nulla, questa palla di vetro che cresce fino alle dimensioni dell'universo. Il mondo, struttura vitrea, fa interrogare coloro che lo abitano sulla tenebra che lo circonda, Dio e il nulla, Dio o il nulla; l'obnubilazione dello sguardo rende la cosa indecidibile. Il testo di Bovelles ci lascia con la nostra perplessità: i due termini *esse* e *nihil* passano incessantemente l'uno nell'altro, provando la loro reciproca vicarietà e la loro equivalenza. Infatti, chi vuole impadronirsi dell'essere inteso in senso assoluto, dell'essere che non è altro che essere, stringe la mano sul nulla. Ciò che è sicuro è che la creazione dipende solo dal soffio di Dio, e non si basa sul nulla. Che cosa significa allora *creatio ex nihilo*? Qui Bovelles si esprime nuovamente con un enigma: «È una sola e medesima verità vedere nel nulla un fondamento (*positum*) o un difetto (*privatio*); comunque si consideri il nulla in se stesso, sia come designazione di un essere, sia come designazione di un difetto, qualsiasi condotta si tenga nei suoi confronti, nell'un caso come nell'altro si accoglie una sola e medesima verità».[22] Il nulla nasconde Dio al pari di come lo rivela. Del resto, si tratta di qualcos'altro rispetto a un semplice operatore logico, ispiratoci dall'uso della negazione e che, opposto all'essere, ci permetterà di manifestare Dio?

Se il nulla è dotato di una potenza ontologica nulla, è però dotato di una forza d'inferenza straordinaria: dal nulla si induce l'essere, e dall'essere Dio. In compenso, non è possibile l'inferenza da Dio al mondo e all'uomo, per il fatto che la creazione, decisa liberamente da Dio, è assolutamente contingente. Bovelles può dunque costruire il seguente sillogismo: «Se esiste il nulla, esistono tutte le cose; se tutte le cose esistono, Dio esiste; se dunque il nulla esiste, Dio esiste».[23] Il nulla, questo è chiaro, non è un principio ontologico, ma un operatore discorsivo di straordinaria fecondità, e questa fecondità va messa in conto alla negazione. L'annichilazione del mondo ne manifesta l'infinita precarietà, l'inconsistenza ultima, la totale contingenza, costringendoci a elevarci alla considerazione dell'unico principio necessario. Bovelles può scrivere: «L'affermazione non fonda nulla, la negazione afferma tutto. In effetti, se si dice che Dio non esiste, nessuna cosa può esistere, ma se esiste il nulla, in più esistono tutte le cose. Se invece Dio esiste, non è affatto necessario che esista qualche altra cosa».[24] Bovelles ne trae la seguente lezione: «L'essere di Dio è fecondissimo secondo l'ordine della natura, ma infecondo secondo l'ordine del discorso».[25] La debolezza inferenziale di Dio è commisurata alla sua immensa forza creatrice; in modo inverso il nulla, discorsivamente fecondo, rimane improduttivo sul piano reale. È necessario annientare tutte le cose, dalla più precaria alla più consistente, per giungere a ciò che è supremamente necessario. La negazione avrà così tracciato il cammino più sicuro verso l'origine, la sola che autorizza. Confrontando le due teologie, l'affermativa e la negativa, Bovelles termina la sua opera mostrandone i rispettivi meriti: «La teologia affermativa non solo procede discendendo da Dio alla materia, ultimo grado dell'essere, attraverso tutte le realtà intermedie, ma giunge anche al nulla e aggiunge a Dio il nome di nulla stesso, proclamando in tutta verità che Dio è non-essere, lui la cui natura non può essere definita e che non possiamo né misurare né concepire».[26] Tutto nomina Dio, anche il non-essere. Quest'ultimo paradosso trova la sua spiegazione nel movimento inverso, quello della teologia negativa: «Questa, rivolgendosi verso l'alto, nega con altrettanta pertinenza tutto quanto la teologia affermativa ha posto e imputato a Dio, dicendo che Dio non è né il nulla, né l'essere in potenza, né la sostanza, né il modo, né la vita, né il senso, né la ragione, né l'intelligenza, né in fin dei conti Dio stesso; [...] le negazioni di Dio, avendolo spogliato da ogni diversità delle cose e dal velo della natura, ce lo suggeriscono nella sua purezza, semplicità, nudità, come risiede nella notte più fonda, nella privazione supereminente della sua non conoscenza».[27] La negazione è ciò che ci conduce dal mondo a Dio, ma anche ciò che ne coglie la nozione nella sua purezza, questo Dio che "de-diviene", secondo l'espressione di Meister Eckhart, mai così Dio come quando si spoglia di tutte le prerogative, perde tutti i titoli e le funzioni di cui il pensiero medievale aveva creduto di doverlo investire, un Dio che non è più nulla che Dio per poter nascere nel cuore dell'uomo.

La *via negationis* esorcizza ogni fondamento. Non esiste più un sostrato sul quale basarsi. In tutti i generi, i modi e le categorie, l'essere è travolto dall'*annihilatio*. Non sussiste che questo potere di dire no in cui consiste tutta la forza del pensiero. Questo non s'inchina se non davanti all'assoluto in cui si ritrova, e quest'ultima riflessione del pensiero nel suo doppio speculativo costituisce la confessione anticipatrice dello spirito assoluto. Hegel aveva letto Bovelles? C'è da chiederselo. Fatto sta che il sapere sapienziale, la cui chiave ci è offerta dal *Liber propriae rationis*, prova la convertibilità del soggetto e dell'oggetto, poiché l'uno si ritrova nell'altro. Che cos'è la *propria ratio*? È la specie intellettuale intesa come vera definizione (*praecisio*) di una realtà data: «La *propria ratio* è, per ciascuna sostanza, ciò che rapporta il suo essere allo spirito umano in modo adeguato, puro, perfettamente uguale».[28] Si tratta, in fondo, dell'idea adeguata in opposizione alla *species* sensibile, al riflesso speculare; è la vittoria dell'attività dello specchio sulla sua passività, poiché lo specchio vivente è attivo (memoria e intelletto) quanto passivo (sensibilità): «L'occhio dello spirito guarda dapprima tutte le cose esterne per somiglianze e immagini naturali, quindi le esplora nello specchio che gli è consustanziale e sempre aggiunto [la memoria] in una identità che le autentifica e in una coincidenza che le definisce».[29] Il sapere sensibile, venuto da fuori e tratto dalla rassomiglianza, non è che un sapere accidentale, non sostanziale, estrinseco, indiretto, in breve un sapere differito; non è un vero sapere. Il sapere vero esige che lo spirito si appropri dell'idea nella riflessione: «L'occhio nascosto dello spirito, quando percorre lo specchio che gli è aggiunto, vede le cose non per somiglianza ma nel loro essere, e acquisisce un sapere vero conforme alla sostanza».[30] Il sapere vero è il sapere per "ragione propria", il sapere nell'idea: «La ragione propria è il modo di essere teorico di ogni sostanza che, senza di essa, non può essere conosciuta dallo spirito. È, per ogni cosa, la *species* più vera e adeguata, che preserva lo spirito dagli scarti, dalle variazioni in più o in meno, dai margini, per fissarlo al cuore della verità dell'essere».[31] Conoscere il cerchio nella sua ragione propria è conoscerlo nella sua equazione, non nelle sue rappresentazioni materiali o nelle sue valutazioni metriche, è apprenderlo come un prodotto del pensiero puro. A questo livello, «lo spirito è in qualche modo tutte le cose». Il *Liber de sapiente*[32] può riprendere la formula di Aristotele e farla sua. Mentre l'origine e la fine si perdono in una nube di non conoscenza (*caligo*), dove potrebbe trasportarci solo un rapimento (*raptus*), il pensiero e la realtà sono per il saggio in una perfetta identità. Eccoci precipitati in piena modernità. Perché dunque questa sarà così lenta a venire? Perché occorre ancora generare l'uomo capace di tali audacie. Un uomo simile non potrà nascere che grazie a una ragione universale che si presume identica per tutti, quali che siano i suoi fruitori e le condizioni del suo uso.

Senza pregiudicare il valore dell'universalismo che prevarrà nell'Europa dei lumi e delle rivoluzioni, senza pronunciarci sul suo carattere astratto, dobbiamo comunque constatare che l'inizio del XVI secolo si pone sotto il segno del particolare, non dell'universale. Occorre ricordare il grande dibattito sulla diversità delle lingue, che condusse i linguisti a rinunciare al mito della lingua originaria per prendere il partito di una "differenza" ritenuta essenziale all'uso stesso della ragione. Questo dibattito risale proprio agli anni trenta del XVI secolo, senza dubbio con l'opera di Bovelles (*De differentia vulgarium linguarum*, 1535), ma anche con quelle di Budé (*De philologia*, 1532, *De transitu*, 1535), Jacques Dubois (*Isagoge*, 1531), Erasmo (*De rebus ac vocabulis*, 1528), Pierre Messie (*Diverses leçons*, 1526) Guillome Postel (*De originibus*, 1538), Scaligero (*De causis*, 1540), Geoffroy Tory (*Champ fleury*, 1529), per non citare che i principali. Al mito di una co-

mune ragione, testimone di una medesima origine, che attesterebbe il radicamento di tutte le lingue nella lingua adamitica, dalla quale sarebbero derivate, si sostituisce una spiegazione genetica della formazione delle lingue a partire dalle condizioni di esistenza di ciascun popolo e dai modi di comunicazione e di scambio che gli sono propri. La pluralità non è più condannata: Babele non è più interpretata come un castigo di Dio, ma come la prima esperienza da parte dell'umanità della sua essenziale diversità e della sfida così posta a una ragione frazionata tra una pluralità di soggetti. L'unità dell'umanità non è a monte della sua storia, in una stirpe comune, ma a valle, nella paziente e laboriosa soluzione delle differenze. Non dimentichiamo che l'Europa era giunta a una svolta della sua storia: Bovelles è l'ultimo grande filosofo a esprimersi in latino; le lingue volgari tentano di prevalere non solo nel dominio amministrativo, ma anche negli scambi scientifici e filosofici. L'Italia ha preceduto in quest'ambito la Francia, dove l'ordinanza di Villers-Cotterets, che imponeva il francese negli atti giuridici e notarili, fu promulgata dal re Francesco I solo nel 1539. Ogni lingua ha il suo genio, ostacolo invincibile alla traduzione, che non può essere che una trasposizione, un passaggio (*transitus*), come dice Budé, di cui si deve saper valutare il prezzo. Gli ideali dei sostenitori delle *litterae humaniores* non cambiano, ma i centri d'interesse degli umanisti si spostano: benché si tratti ancora di fare l'uomo e di delimitare un puro dominio umano, alla vigilia dei conflitti confessionali che infiammeranno l'Europa, la preoccupazione è quella di riconoscere la diversità e ricomporre la pluralità delle opinioni. Non si è uomini che per questa attitudine ad assumere il molteplice. È in questo spirito che Niccolò Cusano può fare scuola, attraverso il suo *De pace fidei*, e soprattutto può farla Marsilio Ficino con il suo *De religione christiana*, il cui influsso si riscontra nel *De transitu* di Budé. Un altro modello sarebbe stato l'opera dell'umanista lionese Symphorien Champier, la cui *Concorde entre Platon et Aristote* rimane un modello di questa attenzione alla differenza delle mentalità. La diffusione europea delle idee umanistiche passa attraverso la prova dei particolarismi nazionali, e questa prova porta con sé una lettura differenziata delle componenti della sua eredità. L'umanesimo della terza generazione è risolutamente pluralista. Il tempo di un certo concordismo è passato.

Un avvenimento altamente simbolico può segnare la fine di quelli che abbiamo definito i decenni della felicità. Mentre crisi di grande ampiezza si preparano, il destino bussa in modo premonitore: nel 1527 Roma è messa al sacco dai mercenari al soldo di Carlo V. Baldassare Castiglione, nunzio pontificio presso l'imperatore, si difende per non aver saputo prevenire la catastrofe; in preda all'emozione, pubblica *Il libro del Cortegiano*, che appare nel 1528, qualche mese prima della sua morte. Questo libro potrebbe essere considerato il testamento di quest'epoca. Non fu nuovamente edito quaranta volte in Italia e tradotto sei volte in francese nel corso del XVI secolo? Legando l'etica nobiliare del cavaliere tradizionale all'ideale culturale di Alberti e di Ficino, Castiglione ritrova l'ideale dell'uomo totale del primo e la volontà del secondo di fare della bellezza il giudice della bontà. Senza alcun riguardo per un paradigma, ma avendone solo per la propria nobiltà, il cortigiano non si modella tanto sul principe quanto sul condottiero che sarebbe potuto diventare un secolo prima. Egli costruisce la sua personalità come

un'opera d'arte, senza conformarsi a un'idea, ma realizzando una composizione unica di mille dettagli presi da soggetti diversi. Si parlerà di "grazia" per non discutere dell'origine di questi felici effetti, curandosi solo di non contrariarla: per farlo, occorre «fuggire quanto più si pò, e come un asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione; e, per dir forse una nuova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi».[33] Si annuncia già l'*honnête homme* di Pascal, mentre il *kalokagathos* è di ritorno. L'"uomo universale" si afferma nell'"uomo singulare", o anche nell'"uomo unico". L'universale per un umanista non è una forma generica o specifica, né tantomeno espressione di una qualche unanimità, ma è la caratteristica della singolarità quando questa giunge al proprio compimento, mai così umana come quando è veramente unica. L'Umanesimo è questa volontà di fare di ogni singolo un assoluto.

Inquadrare i primi due decenni del XVI secolo nel loro significato storico conduceva a fare delle scelte e a conservare solo quanto fa di questi anni il compimento del secolo precedente: l'oggetto da privilegiare era evidentemente la noetica, sorta dalla tradizione renano-fiamminga (Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Berthold von Moosburg), illustrata da Niccolò Cusano e considerevolmente arricchita da Ficino e Pico. Chi, se non Charles de Bovelles, all'inizio del secolo successivo, doveva riprendere questa noetica in tutte le sue conseguenze? Egli era in qualche modo il suo amplificatore, che la conduceva ai suoi ultimi sviluppi, al punto che questa grande tradizione sembra interrompersi per un certo tempo con lui. Altri speculativi, come per esempio Pomponazzi, avrebbero potuto attrarre la nostra attenzione, ma ci è parso che questo avrebbe significato aprire un altro percorso. Avendo ripreso un aristotelismo eterodosso che risale ad Alessandro d'Afrodisia, Pomponazzi è fondamentalmente un innovatore, la cui influenza eccede ampiamente il periodo considerato, poiché il dibattito che egli inaugura riguarda la seconda metà del XVI secolo e addirittura il XVII secolo. È difficile trattare dei precursori nel contesto del loro tempo. In compenso, quelli che abbiamo creduto di dover presentare sono tanto legati alla loro epoca che, per quanto grande sia il loro valore speculativo, sembrano giocare in essa tutto il loro destino.

Note

* Traduzione dal francese di Giorgio Giovanni Tognini.
[1] Il termine indica i *magistri* attivi nella facoltà inferiore dell'università parigina, considerata propedeutica agli studi teologici e giuridici, presso i quali si diffuse il cosiddetto "avverroismo latino" [*n.d.t.*].
[2] N. Cusano, *De venatione sapientiae*, cap. XXIX, trad. it., *La caccia della sapienza*, in Id., *Opere filosofiche*, a c. di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 990-994).
[3] N. Cusano, *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*, cap. VII, trad. it. *Idiota. La mente*, in Id., *Scritti filosofici*, a c. di G. Santinello, Zanichelli, Bologna 1965, vol. I, p. 147).
[4] Ch. de Bovelles, *Metaphysicum introductorium*, Marchant, Parisiis 1504, cap. X, b 5.
[5] Ch. de Bovelles, *Ars oppositorum*, H. Estienne, Parisiis 1511, f. 94 v.
[6] Ch. de Bovelles, *Metaphysicum introductorium*, cit., cap. I, a 3.
[7] Ivi, cap. II, a 3.
[8] *Ibid.*
[9] Ivi, cap. XII, e 1.
[10] Ivi, cap. XII, c 1.
[11] Plotino, *Enneadi*, III, 5.
[12] Ch. de Bovelles, *Liber de sapiente*, Paris 1511, cap. XI, trad. it. *Il libro del sapiente*, a c. di E. Garin, Einaudi, Torino 1987, cap XI, pp. 40-43).
[13] M. Ficino, *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965.
[14] *Ibid.*
[15] Ivi.
[16] Ch. de Bovelles, *Livre du sage*, cit., cap. XXVI, p. 181, trad. it. cit., p. 82.
[17] *Ibid.*, trad. it. cit., pp. 82-83.
[18] Ch. de Bovelles, *Liber de intellectu*, H. Estienne, Parisiis 1511, cap. VIII, prop. 10.
[19] Ch. de Bovelles, *Livre du sage*, cit., cap. XXVII, trad. it. cit. p. 185; per l'immagine dell'Ouroboros vedi p. 329, trad. it. cit., p. 85.
[20] Ch. de Bovelles, *Liber de nihilo*, H. Estienne, Parisiis 1511, trad. it. *Il piccolo libro del nulla*, il melangolo, Genova 1994, p. 83.
[21] Ivi, p. 63, trad. it. cit., p. 42.
[22] *Ibid.*, trad. it. cit., p. 43.
[23] Ivi, p. 107, trad. it. cit., p. 83.
[24] Ivi, p. 111, trad. it. cit., p. 89.
[25] Ivi, p. 113, trad. it. cit., p. 91.
[26] Ivi, p. 127, trad. it. cit., p. 106.
[27] Ivi, p. 129-131, trad. it. cit., p. 108-110.
[28] Ch. de Bovelles, *Liber propriae rationis*, J. Badius, Parisiis 1523, f. 29.
[29] Ivi, f. 58 v.
[30] *Ibid.*
[31] Ivi, f. 39 v.
[32] Ch. de Bovelles, *Livre du sage*, cit., cap. XIX, p. 141, trad. it. cit., p. 65.
[33] B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a c. di B. Maier, UTET, Torino 1981, I, XXVI, pp. 127-128.

Cenni bibliografici

Agrippa von Nettesheim, H.C., *De occulta philosophia,* Cologne 1531-1533.

Bovelles, C. de, *Metaphysicum introductorium*, Marchant, Paris 1504.
Id., *Liber de intellectu, Liber de nihilo, Ars oppositorum, Liber de sapiente...*, H. Estienne, Paris 1511.
Id.,*Liber propriae rationis*, J. Badius, Paris 1523.
Id.,*Liber de differentia vulgarium linguarum,* H. Estienne, Paris 1533
Traduzioni italiane:
Bovelles, C. de, *Il libro del sapiente*, a c. di E. Garin, Einaudi, Torino 1987.
Id., *Il piccolo libro del nulla*, a c. di P. Necchi, il melangolo, Genova 1994.

Budé, G., *Opera omnia*, Nic. Episcopius, Bâle, 1557, 4 vol., reprint Gregg Press, Faruborough, 1966-1969.

Castiglione, B., *Il libro del Cortegiano*, a c. di B. Maier, UTET, Turin 1973.

Erasmo da Rotterdam, *Opera omnia*, J. Froben et Nic. Episcopius, Bâle 1540, 7 voll.; *Opera omnia emendatiora*, J. Leclerc, Leyde 1703-1706, 11 voll., rist. G. Olms, Hildesheim 1962.
Traduzioni italiane:
Erasmo da Rotterdam, *Il lamento della pace*, a c. di L. Firpo, UTET, Torino 1967.
Id., *I colloqui*, Feltrinelli, Milano 1967.
Id., *Elogio della follia*, a c. di E. Garin, Serra e Riva, Milano 1984.
Id., *La formazione cristiana dell'uomo*, a c. di E. Orlandini Traverso, Rusconi, Milano 1989.
Id., *L'educazione del principe cristiano*, a c. di A.M. Guerra, A. Signorelli, Roma 1992.
Id., *L'educazione civile dei bambini*, a c. di G. Giacalone e S. Sevry, Armando, Roma 1993.
Id., *Sul libero arbitrio*, Studio Tesi, Pordenone 1995.

More, T., *Opera omnia latina*, Minerva GmbH, Frankfurt a. M. 1963.
Traduzioni italiane:
More, T., *Preghiere della torre*, Morcelliana, Brescia 1980.
Id., *Lettere*, a c. di B. Fortunato, Morcelliana, Brescia 1987.
Id., *Utopia*, Guida, Napoli 1990.

Pomponazzi, P., *Opera omnia* , Venise 1625.

Reuchlin, J., *De arte cabalistica*, 1517.
Traduzione italiana:
Reuchlin, J., *L'arte cabbalistica*, a c. di G. Busi e S. Campanini, Opus libri, Firenze 1995.

Vivès, J.-L., *Opera omnia*, Valence 1782, reprint Londres 1964.
Traduzioni italiane:
Vivès, J.-L., *Il marito*, a c. di C. Campana, G.B. Merlo, Venezia 1850.
Id., *Colloquia*, a c. di B. Verghetti, M.E. Marietti, Taurini 1934.
Id., *De anima et vita*, a c. di M. Sancipriano, Gregoriana, Padova 1974.
Id., *De pacificatione*, a c. di L. Gallinari, Anicia, Roma 1990.

Altre indicazioni bibliografiche:
Cassirer, E., *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

Faye, E., *Philosophie et perfection de l'homme*, Vrin, Paris 1998
Garin, E., *L'educazione in Europa, 1400-1600: problemi e programmi*, Laterza, Roma 1976.
Id., *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, Laterza, Roma 1984.
Margolin, J.-C., *Bibliographie érasmienne*, Vrin, Paris 1965, 1969, 1977.
Miernowski, J., *Le Dieu-Néant*, Brill, Leiden 1988.

13. Erasmo da Rotterdam e la *respublica litterarum* umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, "follia" e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi

*di Jean-Claude Margolin**

Il pensiero e l'opera di Erasmo da Rotterdam chiaramente non si confondono con l'Umanesimo del XVI secolo, ma non sembra esagerato pretendere che, in questa repubblica delle lettere, egli abbia occupato, a partire dal 1515, un posto eminente, e anzi il primo; i suoi stessi contemporanei l'hanno riconosciuto[1] e la posterità ha confermato il loro giudizio. A proposito dell'inglese Thomas More, dello spagnolo Juan Luis Vivès e del francese Guillaume Budé si è parlato di un vero e proprio triumvirato[2] dell'Europa culturale della prima metà del secolo. Ma Erasmo, che intratteneva d'altronde con loro – e in particolare con More –[3] delle relazioni di alta stima e di grande amicizia, esercitò sempre più, fino alla morte (e anche ben al di là) una sorta di primato morale e intellettuale. Non solo per la sua opera immensa, che i suoi contemporanei, i suoi stampatori e lui stesso hanno paragonato alle fatiche di Ercole,[4] ma anche per le sue controversie morali o religiose, le sue critiche sociali o politiche, i suoi attacchi, le sue "apologie" (o arringhe *pro domo*), i suoi contrattacchi, le sue relazioni con le maggiori autorità laiche o religiose dell'epoca, così come con i suoi "famuli",[5] vale a dire con persone di condizione molto umile. Erasmo da Rotterdam può essere considerato a buon diritto il precettore dell'Europa,[6] come Filippo Melantone è stato soprannominato, altrettanto giustamente, il "precettore della Germania".

1. Tentativo di definizione dell'Umanesimo rinascimentale

Non si potrebbe eludere, malgrado la difficoltà del compito e il rischio garantito di critiche da parte di più di uno specialista del XV e XVI secolo, il tentativo di una definizione di questo termine controverso di "Umanesimo".[7] Spesso lo si identifica con il movimento intellettuale e culturale del Rinascimento, considerandolo in qualche modo la sua ala avanzata. Ma si riconosce altresì che il Rinascimento, nella molteplicità delle sue forme, delle sue creazioni, delle sue invenzioni tecniche e artistiche, dei suoi dibattiti e delle sue battaglie (politiche, religiose, scientifiche) non può essere ridotto a un unico movimento intellettuale e culturale. Che fare dunque? Cercando di realizzare una sintesi dei diversi impieghi del termine "Umanesimo" tra gli storici del Rinascimento, discostandomi dal suo uso "inflazionistico", intempestivo e giornalistico, direi che l'Umanesimo europeo, in epoca rinascimentale, senza precisare i limiti diacronici dell'uno e dell'altro,[8] rappresen-

ta, negli strati più colti della società europea del XV secolo (essenzialmente in Italia) e del XVI secolo, un movimento intellettuale irresistibile che ha aperto la strada a una trasformazione della visione del mondo, a un rinnovamento dei modi e dei tipi di conoscenza, a un allargamento delle fonti d'ispirazione letteraria e artistica, a un rimaneggiamento del sistema pedagogico, a partire dalle classi elementari fino all'insegnamento superiore, a una critica liberatrice di tutte le tradizioni e le istituzioni – che si oppone tuttavia a ogni rottura di carattere rivoluzionario – e infine a una nuova immagine dell'uomo. Salvo qualche sfumatura, questa definizione converrebbe non solo alla "repubblica delle lettere", che domina tutto un periodo della storia culturale dell'Europa, ma a tutti i pari di Erasmo, con i quali del resto egli ha intrattenuto una continua corrispondenza, scambiato consigli, manoscritti o i primi esemplari delle proprie opere: si tratta di coloro che sono già stati nominati, come Thomas More, Juan Luis Vivès, Guillaume Budé, e di tutti quelli che formavano intorno a lui dei circoli di fervore e di ammirazione emulatrice: gli italiani Bembo e Sadoleto, gli inglesi Grocyn, Colet e Linacre, gli Amerbach di Bâle, l'alsaziano Wimpheling, il polacco Jean Laski, l'ungherese Nicolas Olahus, il portoghese Damien de Goes, i fiamminghi Pierre Gilles e Charles Utenhove.

Certo, né Erasmo né i suoi amici impiegavano il termine "Umanesimo", e nemmeno "umanista", la cui apparizione nel vocabolario universale si ebbe solo all'inizio del XIX secolo.[9] Si sa che l'"umanista" era, nel vocabolario famigliare degli studenti italiani del Quattrocento e del Cinquecento, il professore di grammatica e retorica, come l'"artista" era il professore di "arti liberali", o il "giurista" il professore di diritto. Questo permette a degli specialisti del Rinascimento, come il filosofo Paul Oskar Kristeller o il latinista Jacques Chomarat, di dare all'"umanista" una definizione restrittiva, tratta anch'essa dall'uso che di queste espressioni facevano gli autori e i professori dell'epoca: *litterae humaniores* o *litterae humanitatis*. A loro giudizio l'umanista sarebbe solo il «maestro di umanità», il maestro – insegnante o consigliere pedagogico, autore di manuali, di edizioni critiche di scrittori antichi, di traduzioni dal greco al latino – incaricato di insegnare e di trasmettere le "umanità", vale a dire le "lettere d'umanità", quelle che vi rendono più umani (*humaniores*). Questa definizione sarebbe adatta a tutti gli autori considerati in precedenza, che abbiano o no esercitato il mestiere di precettore, di maestro di scuola o di professore di università. Essa si accorda altrettanto bene con il fatto che l'umanesimo non costituisce, in senso proprio, una filosofia, né tantomeno "la" filosofia del Rinascimento, un'epoca segnata da una proliferazione di correnti o tendenze filosofiche, come il neoplatonismo, il neopitagorismo, le diverse forme di aristotelismo, il neostoicismo, le correnti occultiste e cabbalistiche, senza contare la rottura verificatasi nel seno stesso del cristianesimo, o gli sforzi di sintesi fra le filosofie antiche e la "filosofia di Cristo". Ma se ci si sofferma sul termine *homo*, incluso nelle due espressioni latine, praticamente equivalenti, *litterae humaniores* e *litterae humanitatis* (aggiungendovi l'espressione frequente *bonae litterae*, le "buone" – o belle – lettere, di forte connotazione morale) si deve riconoscere che questo insegnamento o questa diffusione del sapere dell'antichità, ridipinto con colori moderni, era fortemente improntato di etica, che non si può a sua volta separare da una certa concezione dell'uomo, al di fuori da ogni tecnicismo filosofico. L'Umanesimo non mira all'elaborazione concettuale di un sistema del mondo, ma a un compimento intellettuale e etico dell'uomo. È proprio Erasmo che, seguendo i padri della Chiesa,[10] Giannozzo Manetti, Pico Della Mirandola e molti altri, proclama la dignità eminente dell'uomo e la sua specificità irriducibile, con una celebre formula del suo trattato pedagogico, il *De pueris instituendis*,[11] autentica regola aurea di ogni Umanesimo militante: «L'uomo non nasce uomo, ma lo diventa».[12] Sembra dunque che l'idea di Umanesimo abbia ogni interesse ad ampliarsi, se non smisuratamente, quantomeno al di là di un programma d'insegnamento letterario o della confezione di edizioni critiche o di traduzioni della letteratura antica, poiché questi *studia humanitatis* sprigionano in ogni caso una lezione d'umanità. Per noi – e Erasmo ne costituisce un esempio eccellente – non sarebbe possibile escludere l'umanista dal dominio della filosofia del Rinascimento, né immergerlo completamente in esso. In compenso, i filosofi come Niccolò Cusano (1401-64), Pomponazzi (1462-1525), Cardano (1501-76), Telesio (1508-88) o Bruno (1548-1600), benché si siano formati sulle "lettere d'umanità", non potrebbero essere considerati degli umanisti, perché la costruzione dei loro sistemi di pensiero, le loro vedute più cognitive, scientifiche e metafisiche che propriamente etiche e pedagogiche,[13] sembrano allontanarli da questo dialogo con l'umanità ordinaria. Occorrerebbe anche esaminare la lingua e lo stile di questi autori, perché uno dei tratti caratteristici dei nostri umanisti è il fatto di esprimersi quasi esclusivamente in latino, e in un latino che, se non è necessariamente una copia conforme allo stile di Cicerone, di Quintiliano o di Cesare, rimane nel suo insieme fedele alla latinità classica, rifiutando i termini tecnici o le evoluzioni astratte con le quali si dilettavano gli "specialisti". Si può pensare al lungo dibattito epistolare della fine del Quattrocento fra due illustri rappresentati della retorica e della filosofia, Ermolao Barbaro e Giovanni Pico della Mirandola.[14] Il primo difende lo stile "letterario" dei poeti e degli oratori e rimprovera ai filosofi in generale – ma in particolare a Pico, che egli ammira profondamente – il vocabolario e lo stile astratto, privo d'immagini e di ornamento. Il secondo difende il rigore e la precisione del vocabolario filosofico, che rifiuta i fiori della retorica e tutte le affettazioni letterarie che nuocciono alla chiarezza del pensiero. Il dibattito è fondamentale, anche se la frontiera fra filosofo e difensore delle *humaniores litterae* rimane un po' sfumata, dato che uno spirito universale e colto come Pico aveva anch'esso fatto ricorso, in un latino che non aveva nulla da invidiare a quello di Barbaro, a ogni sorta di figura retorica e a numerosi riferimenti all'antichità classica, alla mitologia e alla poesia. Si comprende che degli umanisti come Erasmo e Rabelais abbiano respinto con derisione – ma non senza ingiustizia – ciò che chiamavano i «farfugli di Scoto», incapaci come erano di accettare il latino filosofico e medievalizzante di Duns Scoto, loro che erano stati nutriti al latino classico, mentre su più di un punto sarebbero potuti essere d'accordo con il grande filosofo scozzese.[15]

2. Erasmo, principe degli umanisti, e capo incontestato della *respublica litterarum*

A ciascuno il suo. Della vita e dell'opera di Erasmo, oggi ben conosciute,[16] non ricorderemo qui che le tappe della sua esistenza e i prodotti del suo pensiero che l'hanno fatto emergere dall'oscurità dei suoi anni di apprendistato fino al trionfo dello spirito e a questo incontestabile principato morale e intellettuale, sottolineato nelle prime righe di questo capitolo.

Si può dire che dopo gli anni difficili dell'infanzia e della giovinezza, la morte dei suoi genitori (che non erano sposati), degli studi un po' caotici, l'ingresso non desiderato al convento dei canonici agostiniani di Steyn, non lontano da Gouda e da Rotterdam (dove nacque Désiré il 28 ottobre di un anno che si può collocare fra il 1466 e il 1469), una sete di conoscenza inestinguibile, la scoperta appassionata della letteratura classica, dapprima la latina e poi la greca, e degli esercizi poetici, la partenza dal convento, l'ordinazione a prete, qualche relazione utile con alti personaggi, numerosi anni faticosi passati a Parigi, lavorando con accanimento come precettore indigente di giovani di famiglia ricca e titolata, e accumulando manoscritti che avrebbero conosciuto in seguito la loro ora di gloria, Erasmo si è rivelato veramente a se stesso scoprendo l'Inghilterra, alla fine del XV secolo, ma, soprattutto, un gruppo di letterati e qualche teologo – fra i quali John Colet di Oxford – che gli hanno fatto capire come il suo nome non fosse loro sconosciuto. Questo "eterno studente" che aveva ormai quasi trentacinque anni, trovò allora, confortato dalla stima che lo circondava, una grande amicizia nascente – quella con il giovane Thomas More – degli aiuti materiali e delle promesse da parte di personaggi influenti che lo incoraggiavano a pensare che davanti a lui si apriva un grande avvenire, a patto che avesse coraggio e ambizione – qualità che non gli mancavano! – di lanciarsi, senza por tempo in mezzo e senza ritornare al suo convento olandese, che non gli aveva ancora accordato altro se non un semplice congedo, nello studio del greco e nella pratica di una nuova forma di esegesi biblica e patristica, in rottura con la prassi scolastica e nutrita dal confronto critico con i manoscritti più sicuri dei testi sacri. Questo incontro decisivo con gli *Oxford Reformers*, preoccupati di introdurre nella Chiesa romana uno spirito nuovo, nel quale l'approfondimento delle Scritture, l'amore di Cristo e la pietà ricondotta agli elementi fondamentali di una pratica fondata essenzialmente sulla carità si sostituiranno a un ritualismo altrettanto assillante quanto rigido ed estraneo a ogni spirito critico, fu ben presto completato da un altro incontro altrettanto importante, quello con il francescano di Saint-Omer, Jean Vitrier. Erasmo gli deve la sua scoperta di Origene, l'incoraggiamento a procedere sulla strada di un paolinismo militante e di un evangelismo assoluto, e a precisare i contorni di questa «filosofia di Cristo» che non esita ad assorbire, a costo di "purificarle", le idee più alte dei più grandi spiriti dell'antichità pagana, come un Socrate, un Platone, un Aristotele, un Cicerone, un Seneca. Di questo "vero" cristianesimo, che oggi si definisce spesso umanesimo cristiano, Erasmo diede una prima manifestazione clamorosa nel manuale di pietà che ha intitolato *Enchiridion militis christiani*,[17] giocando sul doppio senso della parola greca (poiché *enchiridion* significa innanzitutto il pugnale, l'arma da pugno, e in secondo luogo il manuale): arma da pugno del cristiano, non per attaccare, ma per difendersi dai nemici di Cristo, dalle iniziative di Satana (delle quali le nostre passioni rappresentano la figura più ricorrente).

Alla bulimia intellettuale e scientifica di Erasmo si sono aperti due campi di ricerca e di lavoro, che talvolta entrano in contatto: quella di un letterato, un esperto entusiasta e di un propagatore delle *litterae humaniores* – principalmente lettere profane, vale a dire greco-latine – e quella di un biblista ed esegeta cristiano, che prepara una nuova edizione-traduzione del Nuovo Testamento, accompagnata da un immenso apparato critico, dai commentari dei Salmi, dalle parafrasi dei vangeli e dai lavori considerevoli (edizioni, traduzioni, commenti) riguardanti i primi padri della Chiesa, sia della Chiesa greca, come Crisostomo, Atanasio, Basilio di Cesarea o Origene,[18] sia quelli della Chiesa latina, come Agostino, Gerolamo e Cipriano. Ma in entrambi i casi, anche se lo scopo di un commentario delle *Lettere* paoline non è lo stesso degli *Adagia*, questo "tesoro di Minerva", o se la lettura dei vangeli non mira a suscitare nell'anima del lettore la stessa risonanza delle riflessioni tratte da un'opera sulla pronuncia del greco e del latino,[19] sono gli stessi metodi filologici ad essere messi in gioco, la stessa volontà di educare l'uomo (confuso con l'uomo cristiano) che è la fonte degli sforzi di questo nuovo Ercole, questo Ercole cristiano.

Dopo molti anni, una volta riuscito, grazie all'amicizia e all'ammirazione che per lui aveva papa Leone X, a liberarsi dal duplice impaccio rappresentato per lui e per il suo programma di ricerca e d'azione dal suo stato di monaco e dal suo "difetto di nascita", Erasmo poté mostrare, nel cuore di un'Europa sulla cui scala sviluppava ora la sua intensa attività intellettuale riformatrice, tutte le risorse del suo spirito. Nel 1516, che vide la prima edizione del suo Nuovo Testamento, l'inizio delle strette relazioni con il giovane Carlo di Borgogna, futuro Carlo di Spagna e quindi imperatore Carlo V, la diffusione di una serie delle sue opere – gli *Adagia*, il *De ratione studii*, il *De duplici copia verborum ac rerum*, le sue traduzioni latine di Euripide, di Plutarco, di Luciano, il suo *Elogio della follia* con il commentario del suo amico Gerardo Listrius e molte altre – rappresenta forse la svolta più importante della vita e della "carriera" di Erasmo: egli ha raggiunto la cinquantina, ma regna intellettualmente e moralmente sulla "repubblica delle lettere" che si confonde, nel suo spirito, con la *Respublica christiana*. E questo a dispetto dei pesanti attacchi che egli subisce da più anni, e che non cesserà di subire,[20] da parte di avversari cristiani di maggiore o minor buona fede, che gli rimproverano le sue numerose audacie in materia teologica, le sue critiche di numerose tradizioni della Chiesa, la sua animosità nei confronti dei monaci, il suo tepore di fronte al culto dei santi, dei pellegrinaggi, o alla confessione, il suo limitato rispetto nei confronti del sacramento del matrimonio o dell'eucaristia. Egli saprà infatti trovare, nella sua *Apologia*, nella quale si difende contrattaccando con tutte le armi che la sua retorica e il suo *ingenium* gli forniscono, passando dalle apparenti concessioni all'ironia e da un'argomentazione serrata a violente diatribe, il modo di far tacere, almeno per un momento, i suoi avversari, che sono Edward Lee, Noël Béda (sindaco della Facoltà di teologia dell'università di Parigi), il monaco spagnolo Lopez Zuñiga, il teologo Pierre Sutor (*alias* Cousturier), il principe

italiano Alberto Pio de Carpi e altri ancora. Questa partecipazione personale (ma non desiderata) alle dispute più vive di quest'epoca contribuirà non meno del successo dei suoi lavori filologici, letterari ed esegetici ad assicurargli e a conservargli quella posizione eminente che la posterità non gli ha contestato.

In mezzo ai conflitti religiosi, che stanno per diventare sempre più aspri – in particolare dopo la scomunica di Lutero, la sua messa al bando dall'Impero e la rivoluzione socioculturale provocata dalla nascita di questa nuova Chiesa – che fomentano o causano l'inasprimento delle guerre europee, dovute in primo luogo alle ambizioni francesi sull'Italia e alla rivalità tra il re Francesco I e l'imperatore Carlo V, Erasmo avrà l'occasione, ma soprattutto la volontà, di orchestrare le aspirazioni dei popoli all'ordine, alla concordia e alla pace. Nella ricerca ardente e infaticabile di mediazioni, di un equilibrio o di un compromesso accettabile, in mancanza di una tolleranza positiva e durevole che l'epoca rendeva pienamente utopica, l'umanista concilia in profondità il suo programma di azione culturale e il suo militantismo di «soldato cristiano» (il *miles christianus* dello *Enchiridion*). Questo pacifismo proiettato nel mezzo di un'Europa doppiamente lacerata è un elemento maggiore e realmente consustanziale all'Umanesimo erasmiano, anche se la maggior parte degli altri umanisti condivide questo amore della pace e questo odio della guerra. Ciò che è certo è che il nostro umanista, nato olandese, e in grado di rivendicare all'occasione le sue origini nazionali, non ha, riguardo alle nazioni, lo stesso attaccamento viscerale o gli stessi interessi storici e patrimoniali della maggior parte dei suoi "confratelli" in Umanesimo: Thomas More si sente britannico in tutte le fibre, al punto di sposare talvolta un punto di vista nazionalista e francofobo, e la sua carriera di giurista, di ambasciatore e di cancelliere fa sì che per lui sia un obbligo difendere gli interessi del suo re e del suo popolo, anche se ha dovuto pagare con la vita il duplice attaccamento alla sua patria e alla Chiesa romana. Guillaume Budé, che occupa anch'egli delle alte funzioni amministrative, è fiero di essere francese, di servire il suo re, e di poter sfoggiare l'elenco dei suoi antenati. Non si può dire la stessa cosa di questo bastardo olandese, che sentirà per tutta la vita questa ferita in fondo al cuore, e che anche gli italiani dileggiano, perché questo piccolo paese dell'Europa nordica, a loro detta, non potrebbe competere con la nobile penisola mediterranea, che ospita discendenti incontestati e rimasti sul luogo, gli eredi della duplice cultura romana e cristiana, il Campidoglio e la Santa Sede. È così che Erasmo, pur rimanendo *homo Batavus*,[21] è ancora più se stesso quando scrive, in una lettera del 1522 al riformatore svizzero Zwingli che gli aveva appena offerto la cittadinanza di Zurigo: «Per me, io desidero essere un cittadino del mondo (*cives mundi*), aperto, o piuttosto straniero a tutti (*communis omnium, vel peregrinus magis*)».[22] Detto altrimenti, questo principe dell'Umanesimo, questo precettore dell'Europa, pronto ad accogliere gli uomini di buona volontà, senza considerarne la nazionalità o la classe sociale, nel proclamarsi cittadino del mondo voleva dire in realtà due cose: da un lato, che le frontiere territoriali o la diversità delle lingue non costituivano per lui alcuna barriera, e dall'altro, che la sua vera patria non era in questo mondo, ma si situava in un altro, dove ciascuno sarebbe stato trattato secondo i meriti dimostrati in questo. Cosa confermata, per la prima accezione, da altri testi di Erasmo[23] e per la seconda dalla sua parafrasi di sant'Agostino, in cui si evoca il viaggio terrestre dell'uomo (*homo viator*): «Essere cristiani è riconoscersi stranieri nella propria casa e nella propria patria (*in domo sua et in patria*)».[24]

Il destino di Erasmo ha voluto che a partire dal 1520 e fino alla sua morte nel 1536 egli abbia vissuto soprattutto al di fuori dei Paesi Bassi (del Nord, dove è nato, o del Sud, dove ha soggiornato più tempo in seguito, ad Anversa, a Gand e soprattutto a Bruxelles e a Lovanio) e principalmente a Bâle e a Friburgo. Non è forse morto e non è stato sepolto – bell'esempio di ecumenismo e di volontà di concordia! – a Bâle, città che era passata dopo il 1529 alla Riforma? E non pronunciò, subito prima di morire, stando alla tradizione, lui, il grande latinista, emulo di Cicerone, le due parole olandesi della sua infanzia: «Lieve God»?

Il pacifismo viscerale, razionale ed etico-religioso di Erasmo si è tradotto, lungo tutta la sua vita e in un'Europa in cui le armi non sono mai state a lungo a riposo, di volta in volta in tentativi e impegni personali, in manifesti, scritti di ogni forma, di circostanza o di carattere universale. In realtà è essenzialmente nei suoi scritti che il suo antibellicismo e la sua lotta per la pace si sono espressi, anche se non hanno potuto deviare né tantomeno arrestare il corso della storia. Nondimeno essi hanno costituito per un'Europa lacerata dalle guerre nazionali e, ben presto, anche dai conflitti religiosi un insieme di riflessioni di eccezionale ricchezza e di lunga portata. È a Carlo di Borgogna che il suo nuovo consigliere dedica nel 1515 quel manuale di educazione politica al quale ha dato per titolo, pensando a ciascuno dei tre termini, *Institutio principis christiani*, l'*Istituzione del principe cristiano*.[25] Erasmo aveva già, nel febbraio del 1504, fatto l'elogio ufficiale del padre di Carlo, Filippo il Bello,[26] di ritorno dalla Spagna, ed elogiato la sua politica di pace: «È un Filippo pacifico e felice – dichiarava nel palazzo di Bruxelles – che abbiamo celebrato finora: piaccia al cielo che non ci sia mai data l'opportunità e che sia sempre lontana da noi l'eventualità di cantare la vostra arte strategica».

Se le spedizioni francesi in Italia, da Carlo VIII fino a Luigi XII e a Francesco I, non hanno suscitato scritti specifici da parte di Erasmo, è indubbio che egli non le abbia approvate, anche se la sua ostilità nei confronti del papa guerriero Giulio II[27] e le sue amicizie francesi dovettero, in base a una reazione facile da comprendere, fargli trattare con più indulgenza la politica estera della Francia, come il Concilio gallicano di Pisa. Il suo spirito di mediazione e di neutralità si esprime in compenso molto nettamente di fronte al conflitto fra Inghilterra e Francia, e in particolare quando una battaglia navale,[28] conclusasi con la disfatta della marina francese e seguita da uno scambio di epigrammi violenti e intrisi di nazionalismo esacerbato fra l'inglese Thomas More e il francese Germain de Brie,[29] rischiò di compromettere per sempre l'amicizia fra i due umanisti, la cui stima intellettuale reciproca era peraltro evidente. In merito a Carlo V, Erasmo non esitò tuttavia non solo a tenersi al di sopra della mischia, ma a indirizzare degli avvertimenti severi ai quattro "grandi" dell'Europa degli anni venti del 1500, difendendo il solo punto di vista che gli importava, e che avrebbe voluto far condividere ai destinatari delle sue missive: quello del Vangelo, quello di un principe autenticamente cristiano. Fu in effetti in occasione dell'uscita delle sue *Parafrasi* dei quattro vangeli che egli decise di dedicarli rispet-

tivamente all'imperatore (che si vide attribuire quello di san Matteo), a Francesco I (al quale toccò quello di san Marco), a Enrico VIII d'Inghilterra (la parafrasi di san Luca) e a Ferdinando d'Asburgo (quello di san Giovanni).[30] Citeremo qui qualche riga della lettera dedicatoria del primo dicembre 1523 a Francesco, l'avversario del suo sovrano, ma il tono e gli argomenti che egli impiega riguardo agli altri tre monarchi d'Europa non sono affatto differenti, in un equilibrio ben temperato d'idealismo morale e di pragmatismo politico: «Per un principe cristiano, è più glorioso abbandonare una sfida della sua potenza al prezzo della pace e della tranquillità dello Stato che riportare trionfi brillanti e fastosi acquistati con tali sofferenze umane [...] Non parlo così, re cristianissimi, per strappare dalle vostre mani il gladio dei principi.[31] Può accadere che un buon principe faccia la guerra, ma solo quando una necessità estrema ve l'abbia spinto, dopo che abbia tentato tutto vanamente. Il Signore Gesù ha strappato la sua spada a Pietro, ma non l'ha tolta ai principi [...]».[32] Il punto di vista disinteressato dell'umanista è ben segnalato dalle ultime righe di questa dedica a Francesco I: «Questa lettera vi è scritta da un cuore puro, Francesco, re cristianissimo: non vi attacco nessuno, ma voglio il bene di tutti: non vi adulo nessuno e non sollecito da nessuno un qualsiasi vantaggio».[33]

In un altro caso – qualche anno prima della pubblicazione delle *Parafrasi* e della dedica ai sovrani d'Europa – egli fa parlare la stessa pace, o piuttosto essa si lamenta in prima persona in una prosopopea intitolata *Querela Pacis undique gentium ejectae profligataeque* (*Il lamento della pace, cacciata da ogni dove e da ogni nazione*) e nella quale non manca, grazie a questo pretesto retorico, di esprimere con veemenza il suo orrore della guerra e la sua aspirazione alla pace delle armi, come a quella delle anime:

> O sciagura indegna e mostruosa! La natura ha creato un solo animale, l'uomo, che sia dotato di ragione, uno solo che sia in grado di concepire l'idea di Dio. Essa ha reso lui solo sensibile alla benevolenza e alla concordia, e tuttavia, trovo più facilmente asilo tra le bestie feroci che fra gli uomini. [...] La comune denominazione di *uomo* non dovrebbe essere sufficiente agli uomini per vivere in buona intesa? Ammettiamo che questa stessa natura che può tutto sulle bestie non possa nulla sugli uomini: gli insegnamenti di Cristo sono senza effetto sui cristiani? [...] Che i principi fissino una volta per tutte i confini dei loro stati. Che nessuna alleanza di famiglia possa spostarli in avanti né indietro, che nessun trattato possa distruggere queste frontiere, una volta stabilite. In questo modo ogni sovrano lavorerà a rendere il suo regno quanto possibile florido [...].[34]

Ed ecco, verso la fine della prosopopea, non più col tono di un lamento, ma con la baldanza di una persona certa del suo diritto e della sacra causa che difende, questo appello solenne ai responsabili della guerra e della pace fra le nazioni:

> Mi appello a voi, principi, dalla cui volontà dipendono in primo luogo gli affari del mondo, che rappresentate fra gli uomini l'immagine del Cristo. Riconoscete la voce del nostro Signore e Maestro che vi esorta alla pace [...]. Mi appello a voi, preti consacrati a Dio, affinché preghiate con tutta la forza della vostra anima per ciò che sapete essere più gradito a Dio; perché combattiate ciò che egli aveva più in orrore. Mi appello a voi, teologi: predicate il Vangelo della pace, fatelo risuonare senza sosta nelle orecchie del popolo. Mi appello a voi, vescovi, a voi alti dignitari ecclesiastici; che la vostra autorità abbia abbastanza influenza per fondare la pace su basi indistruttibili. Mi appello a voi, magistrati e potenti della terra, che occupate il primo rango nel regno, affinché aiutiate con ogni vostra facoltà la saggezza dei principi e la devozione dei papi [...] Che ciascuno porti i suoi consigli in vista della pace; che la concordia eterna unisca coloro che la natura e Cristo hanno unito con tanti legami; che tutti impegnino i loro sforzi al fine di realizzare ciò che contribuisce a ogni prosperità.[35]

Si potrebbero moltiplicare i testi che si distribuiscono lungo tutta la vita dell'umanista: essi dicono tutti all'incirca la stessa cosa, tanto le convinzioni del loro autore sono solide, quali che siano le circostanze storiche. È, per esempio, l'adagio 3001 *Dulce bellum inexpertis* (*La guerra è dolce per chi non l'ha fatta*), spesso pubblicato sotto il semplice titolo di *Bellum*, e che si è considerevolmente ampliato fra il 1500, data della prima edizione degli *Adagia*,[36] e il 1533 o il 1536. Erasmo risponde già al problema della minaccia turca, alla quale egli consacrerà nel 1530 un'ulteriore riflessione (sotto la forma di un commentario di salmo):[37] certo, il suo pacifismo non implica una pura resistenza passiva, e non impegna i popoli cristiani a farsi sgozzare piuttosto che prendere le armi e resistere materialmente all'invasore; ma, da una parte, denuncia i falsi pretesti di una crociata antiturca, spesso avanzata dal Vaticano per ragioni di politica interna e finanziaria, e, dall'altro, mette in guardia i soldati cristiani dalla tentazione della barbarie – incendi, saccheggi, stupri – che li renderebbero «più turchi degli stessi turchi», e a causa dei quali l'eventuale vittoria sarebbe intaccata da peccati irremissibili. Questa idea ritorna spesso sotto la sua penna, e in particolare in uno dei suoi colloqui,[38] in cui fa dialogare un soldato mercenario, ritornato dalla guerra, leso fisicamente e moralmente, e un certosino, suo vecchio amico. Così come ammette che si può uccidere un nemico se questo attacca la propria patria, allo stesso modo egli condanna l'omicidio di un uomo compiuto da un mercenario che si batte solo per denaro: «Se tu fossi morto in questa guerra, non avrei fatto gran conto della tua anima», conclude.

Il suo pacifismo ragionato Erasmo lo difende dunque, come sempre, in nome di valori umani più costanti, e anche in nome di quei moti naturali che ciascuno dovrebbe provare nel proprio animo – il simile è attratto dal simile, gli animali non si combatto all'interno di una stessa specie, essi non uccidono che per nutrirsi ecc. – ma anche, e ancora più fortemente, nel nome dei valori cristiani. È in nome di questi stessi valori che egli si è mostrato così reticente e così lento nel combattere le posizioni religiose di Martin Lutero, come si vede in particolare in un colloquio che egli ha intitolato *Inquisitio de fide* (*Esame della fede*)[39] e che è stato pubblicato solo nel marzo 1524, vale a dire in una data in cui la sua rottura con i luterani era quasi consumata. Ciò che l'umanista desidera ardentemente, senza rendersi conto della profondità della divisione che ormai esiste fra Lutero e il cristianesimo romano, è la riconciliazione fra i cattolici ortodossi e quelli che saranno chiamati in seguito i riformati. Conciliando le forze della ragione argomentativa e della fede, egli presta ad Aulus, il suo portavoce, le domande che, in tutta semplicità, egli stesso avrebbe voluto porre a Barbatius, che indica invece Lutero, scomunicato dal 1520. La conclusione della ricerca (o dell'esame, come si traduce talvolta *inquisi-*

tio) è che, riguardo a nessun punto importante del dogma le concezioni dei due uomini sono discordanti. Inutile ricordare che questo colloquio è stato presto censurato dalla Facoltà di teologia dell'università di Parigi, e violentemente criticato dai teologi spagnoli. A Barbatius che proclama: «Finché l'uomo respira, occorre sperare, dice il proverbio; e secondo san Paolo la carità non può disperare, perché spera tutto», Aulus risponde: «Sai mostrarti convincente». E proponendogli di essere il suo medico –[40] perché egli ammette che il suo interlocutore ha deviato un poco dalla norma religiosa – gli pone una serie di domande che corrispondono ai suoi occhi ai punti essenziali del cristianesimo, lasciando da parte i dibattiti complessi e oscuri relativi all'interpretazione dell'uno o dell'altro dogma, il cui senso è spesso offuscato da un vocabolario astruso: «Credi in Dio, il Padre onnipotente, che ha creato il cielo e la terra?». O ancora: «Cosa pensi della seconda persona?»; «credi che Gesù sia stato Dio e uomo?»; «per quale ragione lo si chiama Figlio?»; «credi che il Cristo, dotato di immortalità, è seduto a destra del Padre?»; «credi allo Spirito Santo?»; «perché lo si chiama Spirito?»; «credi alla resurrezione della carne?» ecc. A tutte queste domande Barbatius risponde affermativamente. Di qui la posizione di Erasmo, che gli sarà violentemente rimproverata, tanto dai cattolici romani quanto dai luterani, a eccezione di qualche spirito illuminato e non dogmatico, collocato da una parte e dall'altra della frontiera religiosa, e che si trova nel seno di questa repubblica delle lettere o di questo Umanesimo militante che abbiamo cercato di definire.

3. Su qualche alto rappresentante della *respublica litterarum*

Se, a partire dalla regalità intellettuale e morale che abbiamo riconosciuto a Erasmo, vogliamo salutare rapidamente non qualcuno dei suoi satelliti – perché il rotterdamense non ha mai pensato di considerare i suoi "confratelli" umanisti come vassalli – ma delle figure significative dell'Umanesimo europeo, ritroveremo, naturalmente, i "triumviri" More, Vivès e Budé, ma aggiungeremo loro (senza alcuna idea di stabilire un qualsiasi *palmarès*) gli italiani Sadoleto e Bembo, gli alsaziani Sturm, Wimpheling e Rhenanus, i tedeschi Pirchkheimer e Melantone, gli olandesi Agricola e Goclenius e i polacchi – questi "italiani del Nord" – André Krzycki e Dantiscus.

L'amico carissimo al quale Erasmo ha dedicato il suo *Encomium Moriae*, con un gioco di parole sul nome di More[41] e il termine greco (*mória*), in modo che questo elogio della follia fosse allo stesso tempo un elogio di More, ha compiuto, certamente, una carriera molto diversa da quella del suo *alter ego*, ma li univa uno stesso fervore religioso – fervore che si trasformerà alla fine drammatica della sua vita in un'accettazione serena del martirio – una stessa cultura greco-latina, lo stesso sentimento di una comunità (*sodalitas*) fra gli uomini, uno stesso orrore della guerra, la stessa lotta contro tutte le forme d'ignoranza e di barbarie, contro il formalismo esangue della Scolastica decadente, o l'intolleranza generata dalla sciocchezza, l'orgoglio, la paura o l'odio dell'altro, uno stesso

spirito d'indipendenza che, all'occasione, fa loro "riprendere" un maestro ammirato: *Amicus Plato...!* Si sa che l'*Utopia*, di cui si parlerà sotto, è stata concepita simultaneamente all'*Elogio della follia*, che i due amici hanno potuto discutere dell'opera che portavano nella propria testa prima di fissarla per iscritto e di consegnarla alle stampe; le due opere sono anche state oggetto, nel 1515, presso Froben, a Bâle, di una stessa e fraterna edizione. È sempre con Erasmo che More si è esercitato a tradurre Luciano: è difendendo la sua *Follia* contro i suoi detrattori, il teologo di Lovanio Martin Dorpius o il monaco Batmanson, ai quali indirizza lunghe missive, piene di argomenti, che egli esprime la propria concezione dell'Umanesimo, delle "buone lettere" e di un cristianesimo largamente aperto sul mondo. Nella primavera del 1518 More indirizza una lettera all'università di Oxford, dove egli stesso aveva passato due anni della sua adolescenza. In essa rimprovera la diffidenza di tale università nei confronti delle lettere greche, considerate dai suoi rappresentanti principali come pericolose per la Chiesa latina, e trova a tal proposito il migliore argomento: «Rischiate di essere superati dall'università di Cambridge». Difendendo la traduzione di Erasmo del Nuovo Testamento, e approvando la sua critica della Scolastica, egli scrive al monaco Batmanson: «Occorre essere folli per urlare come fate perché si accusa Ugo di Saint-Cher di avere errato, o Nicola de Lyre di delirare. Persino Agostino e Gerolamo si muovono a tastoni, si contraddicono, si correggono, non cessano di ritrattare i loro errori. E voi, arbitri della verità, immaginate che la versione dei Settanta fosse scritta in latino, e che settanta traduttori si sono aggiogati al Nuovo Testamento! E prendete il compito di giudicare di Erasmo [...]. Accusate Erasmo di vagabondare: ma anche san Paolo ha percorso il mondo, al pari di san Gerolamo, per amore della verità, e non come turista».

La difesa delle belle lettere, della pace e di questa stessa concezione della fede religiosa è stata oggetto di numerose importanti opere del valenciano Juan Luis Vivès.[42] Egli passò del resto la maggior parte della sua vita all'estero – principalmente a Bruges, a Lovanio e a Oxford (fu professore di queste due università) – essendosi esiliato volontariamente dal suo paese a causa della sua discendenza ebrea e dell'intolleranza dell'Inquisizione. Una delle sue opere maggiori è senza dubbio il *De disciplinis* (*Delle discipline*), che comprende il *De causis corruptarum artium* (*Delle cause della corruzione delle arti*), il *De tradendis disciplinis* (*Delle discipline da trasmettere*) il *De artibus* (*Delle arti*), pubblicato ad Anversa nel 1531. Occorrerebbe aggiungere a questa *summa* pedagogica il *De prima philosophia*, il *De explanatione cujusque essentiae*, il *De censura veri*, il *De instrumento probabilitatis*, il *De disputatione* e il *De ratione dicendi* (*Della regola del dire*), pubblicati a Lovanio nel 1532, dove si esprime con rigore e finezza la sua filosofia del linguaggio e della cultura. La sua concezione del matrimonio e della donna cristiana, molto vicina a quella di Erasmo o di Moro, ma più austera, è esposta nel suo *De institutione feminae christianae*, che dedica a Caterina d'Aragona, moglie del re Enrico VIII (Anversa 1523). Il suo pacifismo, attinto, come quello degli altri umanisti cristiani, dal profondo della sua coscienza e dalla sua meditazione del Vangelo, trova nella rivalità fra la Francia e l'Impero e nella questione turca l'occasione di manifestarsi con forza: l'esi-

to della battaglia di Pavia nel 1525, la prigionia di Francesco I e la sua liberazione gli ispirano due opere piuttosto brevi, il *De Francisco Gallorum rege a Caesare capto* (*Di Francesco, re dei francesi, prigioniero di Cesare*) e il *De pace inter Caesarem et Franciscum Gallorum regem* (*Della pace fra Cesare e Francesco, re dei francesi*), che pubblica a Bâle nel 1525; ma egli pubblica ancora ad Anversa, nel 1529, altre due opere che esprimono tutto l'interesse e l'angoscia che egli prova per la pace delle armi in Europa: si tratta del *De concordia et discordia* (*Della concordia e della discordia*) e del *De pacificatione* (*Della pacificazione*). Quanto all'invasione dell'Europa orientale da parte dei turchi, la sconfitta degli ungheresi a Mohács e le nuove minacce che il Sultano faceva pesare sulla cristianità, questi avvenimenti gli ispirano il *De Europae dissidiis et bello Turcico* (*Dei dissensi europei e della guerra turca*), pubblicato a Bâle nel 1526, ma anche il *De conditione vitae christianorum sub Turca* (*Della condizione di vita dei cristiani sotto il giogo turco*), pubblicato lo stesso anno a Ypres. Le sue idee non sono affatto diverse da quelle del suo maestro e amico Erasmo. Ma l'umanista spagnolo è più attento ai problemi economici e sociali, come mostra nel libro-manifesto che pubblica nel 1525 a Bruges, indirizzandolo, sotto forma di richiesta, ai magistrati di tale città: è il *De subventione pauperum* (*Del soccorso dei poveri*), nel quale propone un programma di assistenza benefico tanto per gli infelici quanto per la società intera.

L'Umanesimo "letterario" o filosofico di Guillaume Budé,[43] amico e rivale di Erasmo, ispiratore del futuro Collège de France, include nel suo orizzonte problemi di ordine giuridico, politico ed economico, che favoriscono i suoi compiti – fu segretario del re, direttore della Biblioteca e *maître des Requêtes de l'Hôtel*, consigliere di città, infine prevosto dei mercanti (vale a dire sindaco) di Parigi, e, infine, una sorta di ministro della cultura – e che gli fanno percepire il mondo sotto colori talvolta diversi da quelli dell'universo erasmiano. Appassionato del diritto romano, che approccia per le strade della storia e della filologia, egli pubblica delle *Annotations aux Pandectes*. Quanto al suo libro di erudizione archeologica sulle monete e le misure dell'antichità greca e latina, il *De Asse*, esso rappresenta a sua volta la base di una riflessione sulla vita socioeconomica della Francia del 1515. Ciò che egli chiama filologia – è autore di un *De Philologia* – è questa "scienza delle lettere" che gli umanisti hanno praticamente annesso, e grazie alla quale egli esprime il suo amore per il linguaggio, il suo culto della bellezza e la sua capacità d'interpretazione dei testi. Ellenista di prima grandezza, tanto da surclassare da questo punto di vista Erasmo, il cristiano Budé, che identifica teoricamente e praticamente la "repubblica delle lettere" e la cristianità europea, esprime nella sua opera-testamento dal lontano ritocco quello che si chiama il *transitus*, vale a dire il passaggio dall'ellenismo al cristianesimo, o piuttosto il sorpasso del primo da parte del secondo: è il significato di quel *De transitu Hellenismi ad Christianismum* in cui afferma che l'ellenismo non è stato per lui che una stagione della vita, e che tutte le risorse positive della cultura profana devono essere trasferite alla cultura sacra, dopo una necessaria epurazione.[44] Egli utilizza i miti dell'antichità, quelli di Ercole, di Prometeo o di Mercurio, come altrettante "favole" o allegorie il cui significato profondo e autentico deve essere cercato nei vangeli, creando in tal modo una teologia tutta simbolica. Scrittore di gran classe, sebbene il suo latino sia talvolta aspro e difficile, egli raggiunge nel *De transitu* una sorta di perfezione o di sublimità, in cui la filosofia si fa poesia e la poesia filosofia, aprendosi alle figure della Sacra Scrittura.

Se l'Italia e gli italiani non hanno lasciato a Erasmo che buoni ricordi,[45] egli ha nondimeno apprezzato coloro che, ai suoi occhi, hanno sostenuto la giusta lotta per le *litterae humaniores*, come il grande umanista ciceronizzante e cardinale veneziano Pietro Bembo,[46] o Jacopo Sadoleto,[47] anch'egli ciceroniano e cardinale della Chiesa romana. Li cita entrambi in termini elogiativi nel suo dialogo del *Ciceronianus*, quando fa dire al suo portaparola Buléphoro che costituiscono «rara horum temporum exempla».[48] E questo anche se Bembo non sdegnava di abbandonare talvolta il latino – soprattutto quello richiesto dalle sue funzioni di segretario del papa e di bibliotecario del Vaticano – per la bella prosa e la bella poesia italiane,[49] e anche se Sadoleto era meno impegnato nel suo ruolo di umanista, ma sempre più preoccupato dagli affari politico-religiosi del suo tempo, dai quali il rotterdamense tentava, per quanto possibile, di tenersi lontano. Quello che Erasmo ammira nei suoi amici umanisti è il fatto che non si siano asserviti, come molti loro compatrioti, a un "ciceronismo" stretto, cieco, quasi ossessivo, in continuo ritardo rispetto alle esigenze sociali, pedagogiche e culturali del loro tempo.

Senza fare un giro completo della repubblica delle lettere come quello di cui Erasmo ci propone con esattezza le tappe nel suo dialogo del *Ciceronianus*, ci arresteremo un attimo in Alsazia, questa marca di frontiera dell'Umanesimo europeo, questa zona di contatto piuttosto pacifica fra il cattolicismo (nelle sue diverse sfumature) e un luteranismo nemico di ogni eccesso. I personaggi di Jacques Sturm (1489-1553),[50] di Jacques Wimphelign (1450-1528)[51] e di Beatus Bild – detto Rhenanus – (1485-1547)[52] sono esemplari da questo punto di vista. Il primo, nobile patrizio di Strasburgo, giocò un ruolo centrale nell'Umanesimo pedagogico, nel movimento di riforma religiosa e nella vita politica e diplomatica della sua città nel corso degli anni critici. È Wimpheling di Sélestat, appartenente a una generazione antecedente, che gli ispirò la passione dell'educazione e lo incitò a istituire a Strasburgo una scuola latina di alto livello. Teologo e giurista, si convertì nel 1523 alla nuova religione, cominciò una carriera politica al Senato di Strasburgo, acquisì l'alta funzione di *Stettmeister*, ma conservò nondimeno una grande apertura di spirito, come prova il perdurare delle sue eccellenti relazioni epistolari con Erasmo. Wimpheling, che esercitò a Sélestat delle funzioni religiose, pur essendo al centro di una società letteraria che contava gli spiriti più eminenti di questa città attiva, rimase fedele alla religione romana, pur difendendo l'indulgenza nei confronti di Lutero. Ma egli dovette sentirsi presto isolato, dopo che la maggior parte dei suoi amici ebbero raggiunto il campo della Riforma. Quanto a Beato Renano, amico, collaboratore e editore dell'*Opera omnia* di Erasmo, filologo e storico, egli rappresenta, come Bonifacio Amerbach, loro amico comune, e molti buoni spiriti dell'epoca, un tipo di cristiano "evangelico", a mezza strada fra la religione dei padri e la nuova confessione, in seno alla quale contava i suoi migliori amici.

Con Willibald Pirckheimer (1470-1530)[53] di Norimberga, e Filippo Melantone (1497-1560),[54] soprannominato a giusto titolo il "precettore della Germania", la repubblica delle lettere ebbe due dei suoi migliori difensori. Se il primo è rimasto fedele alla religione cattolica, pur contando il luterano Dürer fra i suoi amici più cari, e sebbene il secondo rappresenti il discepolo più illustre di Lutero, entrambi hanno contribuito, con i loro lavori filologici, letterari, filosofici o teologici (per quanto riguarda Melantone) a dare le sue lettere di nobiltà all'Umanesimo tedesco. D'altronde, Erasmo li ammirava entrambi, era in corrispondenza con loro, e Melantone non disperava di realizzare un riavvicinamento fra il rotterdamense e Martin Lutero, anche declinando in un senso che gli sembrava accettabile alcune vedute di Erasmo in materia di religione.

Rodolfo Agricola (1444-1485),[55] che non apparteneva all'epoca studiata in questo capitolo, ma la cui influenza – su Erasmo e su tanti altri, da Melantone a Pietro Ramo – è forte lungo tutto il corso del XVI secolo, e anche oltre, ha trasformato lo statuto e la funzione della dialettica, integrando la retorica e gli autori classici nel seno dell'argomentazione logica, associando Aristotele e Cicerone, e riconciliando due domini che il Medioevo e anche una parte degli umanisti del Rinascimento separavano, spesso con accanimento: le belle lettere e la filosofia. Fu anche, prima di Budé, ma dopo gli esuli bizantini di Venezia, uno dei primi a introdurre il greco in Europa. Quanto a Conrad Goclenius († 1539),[56] che non era una "stella" di grandezza paragonabile ad Agricola, egli rappresenta nondimeno uno dei latinisti e universitari della prima metà del XVI secolo che hanno contribuito a trasformare potentemente il messaggio educativo. Grande amico di Erasmo, egli favorì il suo trasferimento a Lovanio nel 1517 e fu il secondo professore di latino al Collegio trilingue, dopo che Adrien Barland ebbe rinunciato alla sua cattedra.

Scegliendo, in questo rapido giro d'Europa, fra gli umanisti polacchi, il poeta Andrzej Krzycki (o Cricius)[57] e il diplomatico Johannes Dantiscus (nativo di Gdansk, o Danzica)[58] ho voluto sia evocare due degli innumerevoli ammiratori e corrispondenti di Erasmo in Europa orientale, sia la diversità delle carriere e delle personalità dei "cittadini" della repubblica delle lettere. Il primo, nipote del vescovo di Cracovia Piotr Tomicki, è conosciuto innanzitutto per le sue opere poetiche, brillanti quanto scandalose, e per una carriera che non è da meno, pur essendo segnata da funzioni religiose eminenti, poiché fu successivamente vescovo di Przemysl e di Plock, e infine arcivescovo-primate di Polonia. Il secondo, al servizio del re Sigismondo I, che rappresentò alla corte degli Asburgo in Spagna e nei Paesi Bassi, e che partecipò a tutti i grandi avvenimenti politici del suo tempo, divenne in seguito vescovo di Warmie. Più che per i suoi poemi latini, del resto molto apprezzabili, egli merita un posto di rilievo nella società umanista per le sue relazioni con i personaggi più rappresentativi, sul piano culturale e politico, delle nazioni europee.

4. Sul metro della follia, della saggezza e dell'utopia: riflessioni sullo "spirito del tempo"

In mancanza di una definizione della filosofia del Rinascimento, la cui diversità di correnti, di personalità degli autori, e la cui varietà di opere rende illusorio ogni tentativo di unificazione, ci si può dedicare a una riflessione sullo "spirito dei tempi" grazie ad alcuni concetti o concetti-immagini – che del resto sarebbe forse meglio indicare come temi – come quello della follia, della saggezza e dell'utopia. Se il Rinascimento ha fatto sorgere, all'alba dei tempi moderni, una nuova immagine dell'uomo, nei suoi rapporti con il mondo e con Dio, provocando al tempo stesso una grave crisi etico-culturale, è perché ha saputo affrancarsi dalle grandi sintesi dogmatiche del Medioevo e si è interrogato, pur senza rompere i legami dell'uomo con Dio e con la religione, sul significato della trascendenza e della verità. Una nuova concezione della follia, una riflessione sulla saggezza e l'invenzione, se non della "cosa",[59] quanto meno del termine "utopia" (dovuto alla celebre isola di *Utopia* di Thomas More)[60] determinano quella che ci piace definire un'antropologia del Rinascimento. D'altronde – ed è uno degli apporti fondamentali dei nuovi tempi – a differenza dalla concezione medievale e cristiana della follia, che si protrae fino alla *Nave dei folli* di Sebastian Brant,[61] secondo la quale il folle è un peccatore, le cui devianze o stravaganze richiedono un trattamento morale o l'esorcismo di un prete più che un trattamento psicologico medico, la follia del Rinascimento si è in qualche misura laicizzata ed è considerata come l'appannaggio comune di tutti gli uomini. Meglio ancora – ed è una delle lezioni principali dell'*Elogio della follia* di Erasmo[62] – facendo prima approvare e quindi denunciare le follie del "come va" il mondo per bocca della stessa follia (Moria), dapprima in base a una concezione edonistica della vita, quindi nel nome di una follia superiore o integrale – la follia della croce, come la concepiva Paolo nella seconda *Epistola ai Corinzi* – l'umanista olandese dialettizzava le nozioni di follia e di saggezza, invece di opporle, come nelle *Moralità* o nelle *Stoltizie* del Medioevo. Il discorso di Moria, come il racconto che More ha messo in bocca al viaggiatore Hythlodeo, scopritore dell'isola di Utopia, rivela il carattere del tutto relativo, e di conseguenza incerto, della follia e della saggezza, e, da ultimo, l'inaccessibilità della verità, a livello umano. Questo scetticismo della ricerca e del metodo, per nulla incompatibile con la credenza in una verità assoluta – almeno per gli autori e i filosofi attaccati a una fede religiosa – è, quasi con le stesse sfumature, quello di Erasmo e dei suoi amici umanisti, quello di Rabelais, come sarà quello di Bodin o di Montaigne. Saggezza agli occhi degli uomini, follia secondo Dio, e viceversa. E tuttavia, per tenerci al piano delle società umane, l'utopia, denunciata dai "saggi", gli spiriti "pratici" o realisti, come pura chimera, ideale inaccessibile (per definizione!), sogno o follia di un pensatore staccato dal reale, si rivela, attraverso il tempo storico, come perfettamente realizzabile e fondata sulla natura e sulla ragione, perché è attenta alle aspirazioni umane e portata a rettificare o sopprimere la disfunzione del sistema sociale regnante. Le città utopiche del Rinascimento,[63] in seguito all'*Utopia* di More e anche ben prima di essa[64] esprimono in modo concreto (con il testo, i disegni, talvolta un inizio di esecuzione) un sogno di razionalità e di felicità terrestre, nel quale la geometria, l'igiene, il rispetto di una gerarchia sociale fondata su delle

attitudini naturali e non su degli accidenti storici, il culto del divino – quale che ne sia la figura – tendono a correggere le imperfezioni o i gravi difetti di tante città reali, eredi del Medioevo, spesso malsane, pericolose, costruite senza alcun piano direttivo. Dov'è la saggezza, dove la follia? Queste città che i loro "inventori" hanno voluto costruire a misura d'uomo sono la città di *Eudémonè au pays de Macaria* di Kaspar Stüblin,[65] la *Città felice* (1553) di Patrizi[66] o, all'inizio del secolo seguente, la *Città del Sole* di Campanella[67] e la *Nuova Atlantide* di Bacon.[68] Senza ignorare i conflitti, all'interno o all'esterno delle città o delle nazioni, senza trascurare, nei loro piani, la possibilità di attacchi da parte di un nemico e la necessità di difendersene, questi "costruttori" di utopie, risolutamente ottimisti per l'avvenire dell'umanità, hanno scommesso per la pace e per la solidarietà fra gli uomini. Non è forse la follia guerriera, altrettanto disastrosa per il vincitore quanto per il vinto, che denunciano nelle loro opere questi saggi che sono gli umanisti e i filosofi, contemporanei delle guerre d'Italia, della rivalità di Francesco I e di Carlo V, dell'invasione dell'Europa orientale da parte dei turchi, dello smembramento dell'Ungheria, del massacro dei contadini d'Alsazia o di Franconia, degli anabattisti di Münster, della lacerazione della cristianità? Agli argomenti della ragion di Stato o delle ambizioni territoriali messe avanti dai "politici", gli umanisti – Vivès, More, Erasmo, Rabelais, per limitarci a loro – oppongono la ragione naturale, l'autorità dei filosofi più prestigiosi del passato, e soprattutto il messaggio dei vangeli. Rileggiamo, in Erasmo, l'adagio (già citato) *Dulce bellum inexpertis*, il suo *Lamento della Pace*,[69] un capitolo dell'*Istituzione del principe cristiano*,[70] la sua *Consultazione in merito alla guerra contro i turchi*,[71] o, in Rabelais, i capitoli 41-49 di *Gargantua* dedicati alla guerra picrocholina.

È dunque accostando le idee di follia, di saggezza e di utopia, legandole solidamente fra loro, o, se si preferisce, pensandole per coppie dialettiche – follia e saggezza, saggezza e utopia, follia e utopia – che si potrà cogliere uno degli assi fondamentali dell'antropologia del Rinascimento. Meglio: la riflessione sulla follia, nell'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento, ci incita a svelare in essa un carattere propriamente ambivalente, come accade del resto per la saggezza o per l'utopia. Il buffone di corte, con le sue pagliacciate e insolenze che sfidano il "buon senso" lancia a chi lo voglia ben intendere – o piuttosto a chi si tappa le orecchie – delle verità che l'ipocrisia, la paura e una concezione ordinaria del rispetto umano hanno represso o obliterato. Una saggezza che si tiene lontana da tutti gli eccessi, conservando i valori vitali e il regime ordinario della ragione o di quel buon senso di cui Descartes affermerà temerariamente che è egualmente distribuito fra gli uomini, può avallare, nel momento di pericolo estremo, quando le soluzioni "medie" non sono più in voga, atti di barbarie. Quanto all'utopia, il suo carattere ambivalente appare nel fatto che si proietta nel futuro, vale a dire nella contingenza pura, nell'universo dei possibili, fuori dal presente vissuto o dall'attualità socioculturale, socioeconomica, sociopolitica, e rigettando le norme d'uso, attingendo da un esame razionale, e senza indulgenza, delle tare e del malfunzionamento delle società "reali" l'energia e l'audacia intellettuale capace di "immaginare" un mondo migliore, vale a dire di raggiungere le aspirazioni del maggior numero di uomini.

In un tempo in cui le controversie e i conflitti religiosi, le guerre e altre azioni violente, le varietà di torture previste dalla legge o improvvisate da individui sadici e spostati, i roghi apprestati contro gli eretici, i maghi e le streghe (o i pretesi tali) erano al culmine, gli spiriti illuminati, e in particolare gli umanisti, tendevano a credere in una riconciliazione dell'umanità con se stessa, nel nome della libertà e di questa dignità dell'uomo, evocata all'inizio di questo capitolo, che potrebbe rappresentare, da Pico della Mirandola[72] a Montaigne, passando per Erasmo, Vivès, More, Budé, Rabelais, Castellion, Pasquier, Michel de l'Hôpital, e molti altri, il segno più evidente di questa antropologia del Rinascimento.[73] E questo ci permetterà di percepire o, quanto meno, di presentire, attraverso luci e ombre dell'epoca, ciò che ho definito lo "spirito del tempo".

Dalla coppia follia-saggezza, nella sua opposizione o nella sua tensione dialettica, il filosofo piccardo Charles de Bovelles ha dato, all'inizio del secolo, una figura paradigmatica. Essa è tanto più interessante ai nostri occhi perché rappresenta una sorta di misto o di transizione fra la follia medievale e la follia del Rinascimento. Si tratta del celebre frontespizio del trattato *Della saggezza*,[74] che contrappone, a sinistra, il personaggio femminile di Fortuna, con gli occhi bendati, seduta su una sfera («sedes Fortunae rotunda») e con nella mano sinistra il perno di una "ruota della fortuna", e alla destra quello di Sapientia, installata su un seggio cubico («sedes virtutis quadrata»), con gli occhi aperti, con nella mano destra uno specchio che riflette la sua immagine, circondata da due grandi luminari – il Sole e la Luna – e dalle stelle, designato come lo specchio della saggezza (*speculum sapientiae*). Aggiungiamo che nell'angolo superiore sinistro del frontespizio, dominante Fortuna, è inscritta in un medaglione la figura del folle (*insipiens*) dalla cui bocca esce un cartiglio che proclama: «Fortuna, noi ti facciamo dea e ti collochiamo nel cielo».[75] Nell'angolo superiore destro, un medaglione rappresenta il saggio (*sapiens*) che nel suo cartiglio proclama: «Abbiate fede nella virtù: la fortuna è più fugace delle onde».[76] Fra i due medaglioni, uno scudo sostenuto da due angeli, che rappresenta le armi di san Quintino, patria di Bovelles. Ci accontenteremo di qualche annotazione: innanzitutto l'identificazione della fortuna – personalizzata o no – con la follia, questa follia cieca, fondamentalmente instabile, incapace di fissarsi da qualche parte, procuratrice di illusione e, infine, secondo un'ideologia ancora in parte medievale, peccaminosa, poiché scorda l'inalterabile fissità della legge divina; quindi, l'identificazione della saggezza e della virtù, della ragione e della morale, solidamente installata su un seggio inamovibile. Mentre il folle fa della fortuna una dea che si sostituisce al vero Dio – si pensi alla Moria di Erasmo, sebbene questa celi dei tesori di saggezza di cui è chiaramente priva la fortuna cieca di Bovelles, e finisca con l'identificarsi con la follia della croce – il saggio ci incoraggia a praticare la virtù, vale a dire a realizzare le potenzialità incluse nella saggezza, e a fuggire la folle fortuna, o, se si preferisce, a rimetterci alla provvidenza divina, invece di fidarsi del caso e della sua incertezza blasfema. Ma vi è di più in quest'immagine introduttiva, e soprattutto nel *De sapiente liber*, come del resto nelle altre opere filosofiche di Bovelles. Emmanuel Faye lo ha mostrato molto bene nel capitolo della sua tesi dedicata a Bovelles:[77] la saggezza di Bovelles è una saggezza "umanista", corrisponde a un ideale "umano", senza

dubbio difficile da raggiungere, ma né teoricamente né praticamente esclusa dalla ricerca incessante di alcuni uomini (o donne) eroi della vita morale, santi consacrati o no dalla Chiesa, anteriori o posteriori alla venuta di Cristo in vista della loro "maggiore perfezione".[78] La virtù intellettuale è, in Bovelles, complementare alla virtù morale, mentre ne sarà dissociata nella *Sagesse* (1601) di Pierre Charron. Anche se il saggio del *De sapiente* trae una parte della sua energia dalla sua fede religiosa, questa virtù saggia o questa saggezza virtuosa si costituisce a partire dalla ragione, da una ragione immanente all'uomo, illuminata dal lume naturale, una ragione autonoma alla quale Bovelles accorda tutta la sua fiducia, senza riferimento alla necessità della grazia, al dogma, alla teologia. È un tratto caratteristico di questa antropologia del Rinascimento, o di questa filosofia dell'uomo che si oppone radicalmente alla concezione cristiano-medievale della ragione e delle capacità intellettuali e morali dell'uomo, poste sotto l'unica dipendenza della ragione divina e di una saggezza trascendente. E la follia, si dirà? All'aspetto medievale presente nell'identificazione della fortuna, della follia – si osservi il termine latino *insipiens*, con connotazioni religiose, contrapposto allo *stultus* erasmiano, più "intellettuale" – e del peccato, Bovelles aggiunge una nuova determinazione. L'insensato è un infelice, più che un peccatore, perché è soprattutto ignorante di sé, vale a dire che soffre di una carenza di ragione: «Abbandonato alle seduzioni terrene e periture» leggiamo nel settimo capitolo del *De sapiente*, l'insensato, mentre cerca di scacciare la rappresentazione di una morte crudele e punitiva, accelera questo epilogo funesto, aggrava il castigo, e «corre a testa bassa, come dice l'eloquenza sacra, nella tomba che si è scavata».[79] Il riferimento all'*insipiens* dell'*Ecclesiaste* situa il folle bovilliano fra quello del *Narrenschiff* di Brant, la Moria erasmiana o il Panurge di Rabelais. Il sintagma saggia follia o folle saggezza non capita sotto la penna dell'autore del *De sapiente*, non più che il concetto di "gioco serio", così familiare ai nostri grandi autori del Rinascimento che l'hanno ereditato da Socrate, da Luciano di Samosata,[80] da Cicerone e da tutta la tradizione delle "declamazioni"[81] e degli elogi paradossali, genere nel quale sono divenuti maestri: elogio della follia da parte di Erasmo, elogio dell'asino da parte di Agrippa e in seguito di Bruno, elogio della podagra da parte di Pirckheimer ecc. La pratica del "gioco serio", che talvolta tende alla satira, talvolta verso l'ironia o l'umorismo, ma che mescola per lo più questi tre ingredienti, esibisce questa tensione dialettica fra follia e saggezza o questa nuova interpretazione della follia, che fa apparire la sua ambivalenza di fondo. Esercitando la sua attenzione sui folli e sulla follia nella Germania del Rinascimento,[82] Joël Lefebvre, alla luce della Moria di Erasmo, del *Débat de Folie et d'Amour* di Louise Labé,[83] o del celebre mito dell'*Eulenspiegel*,[84] insiste sul ruolo positivo o sulla funzione terapeutica della follia: non è essa, attraverso l'umorismo e il riso, apportatrice di gioia? Non procura ai poveri umani, senza la pretesa di risolvere a loro profitto il problema dei fini ultimi, la parte di felicità a cui ritengono di avere diritto, senza per questo indicare loro la via dell'unica verità? Anche il Medioevo, nelle sue istituzioni civili e religiose, aveva previsto i giochi di Carnevale,[85] i divertimenti del martedì grasso e altri saturnali, la festa dei folli,[86] e perfino l'elezione di un vescovo dei folli, in una sovversione regolata ed effimera della gerarchia sociale e dei valori religiosi, come se questa intrusione fragorosa del disordine in un mondo ordinato e stabile fosse considerata una sorta di valvola di sfogo con cui sottrarsi all'eccesso delle costrizioni imposte da una società implacabilmente seria. È anche il tema del "mondo alla rovescia",[87] che, lungo tutto il XVI secolo e fino alla metà del XVII,[88] ha dato vita, attraverso tutta l'Europa, a innumerevoli rappresentazioni pittoriche, grafiche, letterarie e paraletterarie. Saggezza, follia e utopia si riuniscono in queste figure varie ma contingenti: in Inghilterra, Spagna, Francia, il rovesciamento del "senso sottosopra" esercita il suo fascino sugli attori delle rivolte popolari contro l'ordine stabilito (giudicato come un disordine reale) come sui sognatori e i giocatori del paese di Cuccagna,[89] e del tempo del *Misrule*.[90] Sono utopia o follia queste inversioni di senso, quando si vede per esempio una donna picchiare il marito o disputargli uno dei suoi attributi virili (è il tema della lotta per i calzoni), degli animali domestici attaccare un lupo, dei fanciulli impadronirsi della ferula del maestro per imporgli la loro volontà ecc.? Questo "ordine stabilito" radicalmente o provvisoriamente (a seconda dei casi) rimesso in questione non pone, in modo del tutto razionale, sotto un'apparenza irriverente, satirica o umoristica, la questione delle riforme e del progresso delle mentalità nell'ambito dei differenti gruppi costitutivi della società? È così che l'utopia della donna che governa la sua casa e comanda il marito non è più sentita come tale in un'epoca in cui la "liberazione" e i diritti della donna sono riconosciuti come ovvi nella maggior parte dei paesi democratici; o quella dell'allievo che minaccia il maestro di un castigo fisico ha perso molta della sua acutezza satirica nelle società moderne, nelle quali i rapporti del maestro con l'allievo sono, se non del tutto invertiti, almeno ricondotti a una maggiore uguaglianza, che non esclude, da parte degli uditori, né la contestazione né addirittura (nei casi estremi) la violenza verbale o fisica. Senza impiegare sconsideratamente i termini follia e saggezza – perché il procedere del tempo ci ha insegnato che non è né più folle né più saggio per una donna avere la direzione o la codirezione del suo *ménage* – si sottolineerà l'estrema relatività o l'ambivalenza di queste nozioni, quando sono poste a confronto con lo stato di una società storicamente data ed esaminate dal punto di vista di un'antropologia concreta. Nel colloquio erasmiano dell'abate e della donna erudita,[91] Magdalia pronuncia, verso la fine della sua conversazione con l'abate incolto, grossolano, cristiano di pura apparenza, queste parole che i contemporanei di Erasmo – e forse lui stesso – dovevano considerare come propriamente utopiche, e che Antronio, l'abate, giudicava una follia eretica, che metteva il mondo sottosopra: «Se non vi fate attenzione, finiremo per dirigere al vostro posto le scuole di teologia, pronunceremo i sermoni nelle vostre chiese e porteremo le vostre mire». Al che l'abate risponde (il testo non indica se egli si segni nel farlo!): «Che dio allontani questo pericolo!». C'è ancora bisogno, all'alba del XXI secolo, e circa tre decenni dopo il Concilio vaticano II, di sottolineare a qual punto la "folle" utopia di Magdalia abbia perso la sua acutezza, e come l'idea di una donna diplomata e professoressa di teologia, o di una donna che sale in cattedra in un luogo di culto, non solo non è più considerata stravagante, ma è giudicata serenamente sul metro di una ragione assimilata a una forma di saggezza.

* * *

Erasmo e gli umanisti del suo tempo hanno contribuito, più e meglio di tutti i loro contemporanei, a fornire uno strumento critico molto salutare grazie alle mille e una modalità dell'ironia e dell'umorismo, del paradosso e della satira, introducendo sulla scena di un mondo in piena crisi questo personaggio nuovo che è il folle (o la folle!), ma un folle "rinascimentale", così differente dal folle peccatore di Brant e da tutti gli "specchi della follia" del Medioevo, e anche dall'insensato bovilliano: un folle profondamente umano e conviviale, e così benefico nelle sue stravaganze di superficie e nelle sue irriverenze nei confronti delle convenienze tradizionali e di un ordine statico. È con le sue parole e con i suoi comportamenti che egli mostra la via verso una saggezza su scala umana, che non sia il calco di una saggezza trascendente e divina, inaccessibile agli umani per definizione. In questa prima metà del XVI secolo, e in un'Europa travagliata da profondi cambiamenti sociali, economici e religiosi, dalla marea crescente dei nazionalismi aggressivi, da un assolutismo reale o imperiale che non sempre aveva i mezzi pari alle sue ambizioni, da un'intolleranza e un rifiuto dell'altro ai quali le chiese stabilite non sono estranee – che si tratti dell'Inquisizione spagnola e dei suoi processi, del decreto della "purezza del sangue", della teocrazia ginevrina instaurata da Calvino, della lotta "antipapista" condotta con accanimento dallo stesso Lutero e dai luterani più radicali, della censura organizzata dalle Facoltà di teologia cattoliche e della condanna dei libri giudicati pericolosi per la conservazione dell'ordine stabilito, o semplicemente della crudeltà della giustizia criminale ordinaria – il dibattito filosofico della follia, della saggezza e dell'utopia porta agli uomini di buona volontà e, se possibile, a quelli che li governano, gli elementi di un'arte di vivere fondata su valori universali, ancorati a una natura e ad una ragione condivise in comune. Se, secondo la felice formula di Robert Klein,[92] la follia può essere considerata come uno strumento di autocomprensione – da parte mia la chiamerei la coscienza ironica di sé – si concluderà su questa idea di un distacco apparente nei confronti del mondo e degli uomini, destinato in realtà a comprenderli e ad amarli meglio. Grazie a essa, e grazie al senso di relatività e di scetticismo che ne derivano, comincia a prendere forma un'idea piuttosto nuova: quella di felicità.

Note

* Traduzione dal francese di Giorgio Giovanni Tognini.

[1] Si pensi a espressioni come "soldato di Cristo", "teologo senza pari", "occhio, sole, luce ardente di Germania" ecc.

[2] Désiré Nisard, *Études sur la Renaissance*, Ch. Gosselin, Paris 1855.

[3] Si veda, fra gli altri, Y. Charlier, *Érasme et l'amitié*, Belles-Lettres, Paris 1977, *passim*.

[4] Si veda l'adagio di Erasmo intitolato *Fatiche di Ercole* (*Herculei labores*), n. 2001, oltre al ritratto "in maestà" dell'umanista, dipinto da Holbein nel 1523: in uno sfondo all'italiana, Erasmo appoggia le due mani su un grosso in folio il cui taglio mostra in maiuscole greche le parole "fatiche d'Ercole".

[5] Si veda l'opera di F. Bierlaire, *La "familia" d'Érasme*, Vrin, Paris 1968.

[6] È il titolo che ho dato a un'opera recente: *Érasme, précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris 1995.

[7] Mi permetto di rimandare al mio libretto *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, PUF, Paris 1981. Si veda anche Jacques Chomarat (che non condivide il mio punto di vista) in molti dei suoi interventi, scritti o orali (in particolare nel dibattito che ha seguito il mio intervento all'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, riprodotto in *Les Humanistes et l'Antiquité grecque*, Éd. du CNRS, Paris 1989, *Humanisme: genèse et histoire d'un mot*, pp. 15-18).

[8] Come hanno fatto per esempio Myron P. Gilmore nel 1952 nella sua opera intitolata *Le Monde de l'Humanisme*, con in sottotitolo due date: 1453-1517, o André Chastel e Robert Klein, nel loro libro intitolato *L'Age de l'Humanisme* (con sovratitolo *L'Europa del Rinascimento*) che inquadrano – con minor precisione cronologica – un periodo che non differisce affatto dall'Umanesimo, e che è dominato dai nomi di Alberti, di Mantegna, di Leonardo, di Dürer, di Holbein, di Raffaello, di Michelangelo, ma anche dai Medici, gli stampatori Aldo Manuzio e Froben, Ficino, Pico della Mirandola, Erasmo, Lutero, Melantone o Francesco I.

[9] È in Germania che questi termini sono apparsi per designare la cultura letteraria (e i suoi promotori) in opposizione alla cultura tecnica o scientifica.

[10] Si veda E. Garin, *La* dignitas hominis *e la letteratura patristica*, in *Humanisme et Renaissance*, Paris 1938, pp. 102-146.

[11] Erasmo, *De pueris instituendis*, Froben, Bâle 1529. Si veda l'ed. critica a c. di J.-C. Margolin, in *Erasmi Opera omnia*, North-Holland Publishing Company (=*ASD*) I-2, Amsterdam 1971, p. 31.

[12] A differenza dagli animali che, durante la loro vita, non fanno che riprodurre e sviluppare il modello inscritto nella loro essenza (o la loro specie) di generazione in generazione.

[13] Occorrerebbe naturalmente introdurre qui qualche sfumatura, poiché i dialoghi di Bruno non sono sprovvisti di significato etico, e non si può dire che il dialogo di Cusano sulle differenti religioni (il *De pace fidei* del 1453), che esprime con forza l'idea di tolleranza e di comunicazione fra gli uomini, sia di alto livello filosofico.

[14] Si veda il nostro studio *Sur la conception humaniste du* barbare. *A propos de la controverse epistolaire entre Pic de la Mirandola et Ermolao Barbaro*, in *Una famiglia veneziana nella storia: i Barbaro*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1996, pp. 235-276.

[15] È ciò che ho cercato mostrare nel mio studio *Duns Scot et Érasme*, in *Regnum Hominis et Regnum Dei*, Societas Internationalis Scotistica, t. II, Roma 1978, pp. 89-112.

[16] Mi permetto di rinviare ai quattro volumi della mia bibliografia erasmiana, che coprono il periodo 1936-1975 (Vrin, Paris, e, per uno dei volumi, Paris-Toronto U.P.) e che sono stati pubblicati rispettivamente nel 1963, 1969, 1977 e 1997. Per gli anni 1976-1998 si vedano in particolare i volumi della *Bibliographie internationale d'Humanisme et Renaissance*, Droz, Genève 1981-1997, *Erasmus in English*, Leuven U.P., Leuven-Toronto 1970-1986, *Humanistica Lovaniensia*, Toronto Univ. Press, Toronto 1975-1998.

[17] Erasmo, *Enchiridion militis christiani*, Th. Martens, Anversa 1503.

[18] Si veda in particolare la tesi di André Godin, *Érasme, lecteur d'Origène*, Droz, Genève 1982.

[19] Allusione al *De recta Latini Graecique sermonis pronuntiatione*, Froben, Bâle 1528.
[20] Soprattutto a partire dall'apparizione di Lutero nel campo delle controversie religiose, e dopo la sua rottura definitiva con la Chiesa cattolica, apostolica e romana. Molti avversari di Erasmo lo tratteranno da proselita di Lutero, o gli attribuiranno addirittura la paternità spirituale di questo monaco in rottura con l'istituzione ecclesiastica (si conosce la frase di un religioso, nemico dell'umanista: «Erasmo ha deposto l'uovo che Lutero ha covato»).
[21] Si veda A. Gerlo, *Érasme*, in *Commémoration nationale d'Érasme*, Bibliotèque Royale, Bruxelles 1970, pp. 61-80.
[22] Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi*, Clarendon (= Allen), Oxford 1522, t. V, epistula 1314.
[23] Per esempio, in una lettera a Budé del 28 ottobre 1514 (Allen II, epistula 480): «Questo mondo, patria comune a tutti», o, in un'altra a Francesco Vergara (Allen VII, epistula 1885): «... io non avrei inclinazione per un paese più che per l'altro, ma, personalmente, l'universo intero sarebbe la mia patria».
[24] Migne (a c. di), *Patrologia Latina*, t. 38, c. 6412. Anche san Paolo diceva che non voleva essere né ebreo né greco.
[25] Erasmo, *Institutio principis christiani*, Thierry Martens, Lovanio 1515. Edizione seguita da quella di Froben, Bâle 1516.
[26] *Panegyricus ad Philippum Austrie ducem...*, Thierry Martens, Anversa 1504.
[27] È noto il *pamphlet* anonimo (ma probabilmente dovuto a Erasmo) *Julius exclusus a cœlis* (*Giulio escluso dall'accesso ai cieli*) del 1513 (?), di un'ironia e di una virulenza estreme.
[28] Quella che vide perire, il 10 agosto 1512, al largo della Bretagna e del Cotentin, il comandante della nave *La Cordelière*, Hervé de Portzmoguer, con la distruzione dell'ammiraglia.
[29] Si veda il poema *Antimorus* di quest'ultimo, che rispondeva a versi ironici e francofobi di Thomas More.
[30] La loro pubblicazione si distribuisce fra il 1522 e il 1524.
[31] La spada temporale, per opposizione a quella spirituale (che è anche l'arma del soldato cristiano). Erasmo si riferisce alla dottrina della Chiesa della separazione dei poteri.
[32] Matteo, 26, 52; Giovanni, 18, 11.
[33] Traduzione di J.-C. Margolin, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme de Rotterdam*, Aubier, Paris 1973, pp. 269 e 278.
[34] Erasmo, *Querela Pacis undique...*, Froben, Bâle 1517, in ASD IV-2, ed. critica a c. di O. Herding, 1977, pp. 1-100.
[35] Traduzione di E. Constantinescu-Bagdat e J.-C. Margolin, in *Guerre et paix...*, cit., pp. 206, 208, 229, 238-239.
[36] Joan Philippus Alamanus, Paris 1500.
[37] A.G. Weiler (a c. di), *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo, et obiter enarratus psalmus* XXVIII, Froben, Bâle 1517, in ASD V-3, 1986, pp. 1-82. Questo testo si presenta sotto la forma di una lettera-risposta, datata da Friburgo in Brisgovia 17 marzo 1530, e rivolta al giurista Johann Rinck. Egli scrive per esempio: «Le passioni con cui portiamo le armi contro i turchi sono uguali alle loro, quando occupano dei territori stranieri. Noi ci lasciamo trascinare dall'appetito per il potere, siamo avidi davanti alle ricchezze, in una parola combattiamo i turchi da turchi». Ma anche: «Se è vero che ogni guerra ingaggiata contro i turchi non è necessariamente legittima e devota, è vero anche che la non resistenza ai turchi non è altro che abbandonare dei cristiani a nemici particolarmente crudeli, la sottomissione dei nostri fratelli al loro indegno asservimento» (traduzione di J.-C. Margolin, pp. 350 e 351, in *Guerre et paix...*, cit.).
[38] *Militis et cartusiani*, in ASD I-3, pp. 314-319.
[39] ASD I-3, pp. 363-374.
[40] Questo interrogatorio richiama piuttosto quello di uno psicologo o di uno psicanalista davanti al suo paziente.
[41] Bibliografia immensa, come quella di Erasmo: ci si contenterà qui di citare l'utile libretto di Germain Marc'hadour, *Thomas More ou la sage folie*, Seghers, Paris 1971.

[42] Ricchissima bibliografia europea: ci si contenterà qui di citare il libretto di A. Guy, *Vivès ou l'Humanisme engagé*, Seghers, Paris 1972.
[43] Si vedano essenzialmente i lavori di Maria Maddalena de La Garanderie, citati senza notizia biografica: *Guillaume Budé (1468-1540)*, in *Centuriæ Latinæ* (Mélanges Jacques Chomarat), Droz (THR n. CCCXIV), Genève 1997, pp. 221-231.
[44] Edizione e traduzione francese di M.-M. de La Garanderie, Belles-Lettres, Paris 1993.
[45] Si vedano i diversi lavori consacrati ai rapporti fra Erasmo e l'Italia: P. de Nolhac, *Érasme en Italie*, Paris 1898; A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Klincksieck, Genève 1954; S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino 1987. Si vedano anche P.O. Kristeller, E. Garin, R. Marcel, L.-E. Halkin ecc.
[46] Si veda la biografia di R.M. Douglas in P. Bietenhoz (a c. di), *Contemporaries of Erasmus*, Toronto Univ. Press, Toronto 1987, vol. III, pp. 183-187.
[47] Biografia di D. Aguzzi-Barbagli, in ivi, 1985, vol. I, pp. 120-123.
[48] Erasmo, *Ciceronianus*, Froben, Bâle 1528.
[49] Egli ha anche teorizzato i suoi gusti nella celebre opera *Prosa della volgar lingua*, Venezia 1525.
[50] P. Bietenhoz (a c. di), *Contemporaries...*, cit., vol. III, pp. 193-194 (biografia di M.U. Chrisman).
[51] Ivi, vol. III, pp. 447-450 (biografia di B. Könneker).
[52] Ivi, vol. I, pp. 104-109 (biografia di B. von Scarpatetti).
[53] Ivi, vol. III, pp. 90-94 (biografia di B. Könneker).
[54] Ivi, vol. II, pp. 425-429 (biografia di H. Scheible).
[55] Ivi, vol. I, pp. 15-17 (biografia di C.G. Van Leijenhorst). Si vedano anche gli Atti del colloquio internazionale di Groninga: F. Akkerman, A.J. Vanderjagt (a c. di), *Rodolphus Agricola Phrisius 1444-1485*, E.J. Brill, Leyde-New York-Copenhague-Cologne 1988.
[56] Ivi, vol. II, pp. 109-111 (biografia di G. Tournoy-Thoen).
[57] Si veda C. Backvis, *La fortune d'Érasme en Pologne*, in *Colloquium Erasmianum*, Mons 1968, pp. 173-202.
[58] P. Bietenhoz (a c. di), *Contemporaries...*, cit., vol. I, p. 377.
[59] Si può pensare, per esempio, alla *Repubblica* di Platone, Stato ideale, cui More si è in parte ispirato, oppure alle *Leggi*. Si veda anche la letteratura ellenistica, dove l'utopia partecipa del mito e del paese di Cuccagna.
[60] Prima edizione: *De optimo reipublicæ statu deque nova insula Utopia...*, Th. Martens, Lovainio 1516.
[61] Edizione originale in tedesco: *Narrenschiff*, Johann Bergmann von Olpe, Bâle 1494. Si veda E.H. Zeydel, *Sebastian Brant*, New York 1967.
[62] L'*Encomium Moriæ* o *Laus Stultitiæ*, Gilles de Gourmont, Parisiis 1511, è stato oggetto di innumerevoli edizioni, traduzioni, analisi o commenti. Si veda l'edizione critica di C.H. Miller, in ASD IV-3, 1979.
[63] Si veda *Les Utopies à la Renaissance. Travauex de l'Institut pur l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme*, Presses Universitaires de Bruxelles e PUF, Paris 1963.
[64] Dal XV secolo l'Italia conosceva degli urbanisti utopisti e progettisti, come Alberti, autore di *Della architettura libri dieci*, o Filarete, autore d'un *Trattato d'architettura* in 25 libri.
[65] *De Eudaemonensium republica* (1553). Si confronti L. Firpo, *Kaspar Stiblin, utopiste*, in *Les Utopies à la Renaissance*, cit., pp. 107-133.
[66] Su quest'opera cfr. R. Klein, *L'urbanisme utopique de Filarete a Andreæ*, in ivi, p. 219.
[67] Prima edizione in latino: *Civitas Solis*, Francoforte 1623.
[68] *Nova Atlas*, risalente circa al 1623, pubblicata nel 1627.
[69] Si veda la n. 37.
[70] Erasmo, *Institutio principis Christiani*, Froben, Bäle 1516 (ASD IV-1, 1974, a c. di O. Herding), capitolo IX ("De la guerre").
[71] Si veda la n. 37.
[72] Si veda il suo celebre *Discours sur la dignité de l'homme*, edizione e traduzione di O. Boulnois, in Pico della Mirandola, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris 1993.
[73] Ci si può riferire in particolare al volume degli Atti del colloquio tenutosi alla Sorbona-Parigi IV nel no-

vembre 1992: P. Magnard (a c. di), *La Dignité de l'homme*, H. Champion, Paris 1995. I nomi che punteggiano le pagine di questo volume sono quelli di Cicerone, di Dante, di Erasmo, di Ficino, di Pico della Mirandola, di Bovelles, di della Sebonda, di Montaigne, di Bruno, di Nifo, di Copernico. Si veda anche Lionello Sozzi, *La* Dignitas hominis *dans la littérature fraançaise de la Renaissance*, in *Humanism in France*, A.H.T. Levi, New York 1970, pp. 181-182.

[74] *Liber de sapiente*, H. Estienne, Paris 1510-11, ff. 116-148.

[75] *Te facimus Fortuna deam, celoque locamus.*

[76] *Fidite virtuti; fortuna fugacior undis.*

[77] E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris 1998, collana "Philologie et Mercure", seconda parte, capp. 1-3, pp. 75-160.

[78] In molte delle sue opere "filosofiche", Bovelles cita gli esempi di numerosi personaggi dell'Antico Testamento o dell'antichità pagana, che hanno dato prova di una saggezza identificabile con la virtù.

[79] Trad. di P. Magnard, *op. cit.*, p. 93. La citazione è tratta dall'*Ecclesiaste*, 10, 8.

[80] Si veda C. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au* XVI*e* *siècle...*, Droz, Genève 1988, in particolare II parte, capitolo 6 ("Erasmo Luciano batavo", pp. 197-234).

[81] Per uno studio generale del genere "declamatorio" si veda Marc Van der Poel, De declamatio *bij de humanisten*, De Graaf Publishers, Nieuwkoop 1987.

[82] *Les Fols et la folie. Étude sur les genres du comique et la création littéraire en Allemagne pendant la Renaissance*, Klincksieck, Paris 1968.

[83] Pubblicato a Lione nel 1555, nelle *Oeuvres complètes* di Louise Labé.

[84] Che è un autentico gioco di Carnevale. La più vecchia edizione delle avventure dell'«uomo dallo specchio e dalla civetta» è stata pubblicata a Strasburgo nel 1515: associazione della saggezza (la civetta, uccello filosofico onnisciente, uccello di Minerva) e della follia (lo specchio che riflette le inversioni o le perversioni del mondo).

[85] Si veda in particolare il gioco di Carnevale di Norimberga.

[86] Diffuso in tutta l'Europa, ma in particolare nell'Europa del Nord (il Reno è stato chiamato talvolta "il fiume della follia").

[87] Si veda *L'Image du monde renversé et ses représentations littéraires de la fin du* XVI*e* *siècle au milieu du* XVII*e*, studi raccolti e presentati da Jean Lafond e Augustin Redondo, Vrin, Paris 1979. Del pari Frédérick Tristan, Maurice Lever, *Le Monde à l'envers*, Paris 1980, album d'immagini commentate da Massin.

[88] Si vedano Agrippa d'Aubigné, Baltasar Gracian, Cyrano de Bergerac.

[89] Si veda Jean Delumeau (a c. di), *La Mort des Pays de Cocagne*, Publications de la Sorbonne, Paris 1976.

[90] Parola che significa precisamente "la regola rovesciata", o l'ordine distrutto, e che indica per i britannici l'espressione stessa del mondo alla rovescia. Un *King* o *Lord* di *Misrule* era una sorta di re del Carnevale.

[91] Léon-E. Halkin (a c. di), *Abbas et erudita*, in ASD I-3, 1972, pp. 403-408.

[92] R. Klein, *Le thème du fou et l'ironie humaniste*, in *Umanesimo e Ermeneutica*, Quaderni dell'Archivio di Filosofia, 1963, p. 15.

14. Umanesimo e Riforma

di Fiorella De Michelis Pintacuda

1. Erasmo e Lutero: una contrapposizione insanabile?

Tra il settembre 1524, data di pubblicazione della *De libero arbitrio Diatribé sive Collatio* scritta da Erasmo da Rotterdam in polemica con le posizioni di Martin Lutero, e il dicembre 1525, in cui l'iniziatore della Riforma protestante consegnò alle stampe la sua risposta al grande umanista nelle pagine del *De servo arbitrio*, si verificò nella storia della cultura europea un evento che molta storiografia ha assunto, almeno sino a qualche decennio fa, come emblematico di una contrapposizione insanabile tra due componenti essenziali della civiltà moderna: appunto Umanesimo e Riforma.[1]

Effettivamente tra i due protagonisti della diatriba, indiscutibili campioni di Umanesimo e Riforma, dal 1525 in poi fu rottura insanabile, in grado di trascendere negli anni successivi a livelli polemici di sconcertante violenza. Ma prima di arrivare a dare a questo conflitto una portata così generale da coinvolgere gli interi movimenti di cui i due personaggi sono massimi rappresentanti, sarà opportuno precisare qual è il terreno su cui la rottura si consuma e quale è stato il cammino che ha condotto a essa. Quel che va subito detto è che si tratta di un terreno fondamentalmente e rigorosamente teologico, cui non mancano certo risvolti etici o ecclesiologici, i quali risultano comunque derivati dalla questione principale, quella dell'onnipotenza di Dio e del valore dell'uomo di fronte a essa. È Lutero stesso a dare atto a Erasmo di aver fermato l'attenzione su questo punto cruciale, senza perdersi in problemi d'ordine secondario quali il papato o le indulgenze e senza però avere avuto il coraggio di abbandonare dotte quanto sterili analisi e collazioni e di giungere a chiare affermazioni di fede: quelle affermazioni o *assertiones* che non possono mancare in bocca al credente quando ciò di cui si discute è Dio stesso.[2]

Da parte sua anche Erasmo, dopo avere a lungo esitato prima di entrare in aperta polemica con Lutero e dopo avere resistito sino al limite estremo alle pressioni sempre più autorevoli (ultime quella del re d'Inghilterra e dello stesso papa) perché si decidesse a scendere in campo contro il pericolo costituito per la Chiesa di Roma dal monaco sassone, non ha dubbi su quale debba essere l'argomento da porre in discussione: il potere del libero arbitrio dell'uomo, ovvero l'interpretazione di uno dei cardini della teologia luterana cioè la salvezza per sola grazia mediante la sola fede. Questo è il punto sul quale entrano in conflitto due diverse concezioni di Dio, due teologie appunto, o più preci-

samente due cristologie ovvero due maniere di intendere il rapporto instauratosi tra Dio e gli uomini con l'incarnazione del Verbo, il figlio di Dio. Per quanto concerne Lutero, un'affermazione perentoria segna il suo pensiero per tutta la vita, a partire dalla *Turmerlebnis* del 1515[3] e dalle *Tesi* del 1517 affisse alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, attraverso la dichiarazione di fede alla Dieta di Worms di fronte all'imperatore Carlo V («Qui io sto saldo, né posso altrimenti») nel 1521 e la risposta alla bolla papale di scomunica, sino a giungere alle grandi opere di instaurazione della Riforma seguite dallo stesso *Servo arbitrio* e dai due *Catechismi*:[4] si tratta dell'affermazione, su cui si fonda la teologia della croce, che Cristo, vero Dio e vero uomo, è segno della contraddizione tra la carne e lo spirito, tra il peccato e la redenzione, tra la legge e l'evangelo, e che questa contraddizione, per l'insondabile volere di Dio, si è sanata nel sacrificio della croce che ha offerto agli uomini la salvezza per sola grazia attraverso la sola fede. Questa è l'affermazione dalla quale discende la convinzione che tanto la giustizia quanto la libertà non hanno fondamento nella natura inguaribilmente corrotta dell'uomo, ma sono dono divino ricevuto grazie al sacrificio di Cristo; la giustizia è imputazione e la libertà vocazione da parte di Dio ed entrambe trascendono infinitamente la dimensione terrena, del tutto incommensurabile a quella divina, in cui operano la ragione e la volontà dell'uomo di per sé sole considerate.

Non meno centrale nella concezione di Erasmo è il ruolo di Cristo, che è però inteso come il segno non di somma contraddizione, bensì all'opposto di piena riconciliazione tra umano e divino, secondo un progetto che investe al tempo stesso il cuore e la mente e che coinvolge tanto la fede quanto la ragione nell'emendazione così dei costumi come del sapere. Non a caso la figura di Cristo che a Erasmo è essenzialmente presente non è tanto quella del redentore crocefisso quanto quella del maestro: maestro di quella *philosophia Christi*, della quale soltanto Erasmo ha sempre voluto dichiararsi seguace e cultore e all'interno della quale si compendiano etica evangelica e sapienza pagana.[5] E parimenti non a caso tutte le argomentazioni che nel *De libero arbitrio* Erasmo contrappone alla teologia di Lutero sono imperniate su di una nozione di giustizia e di ragione assolutamente comuni a Dio e all'uomo e tra loro commensurabili pur nella grandissima differenza tra la perfezione divina e la fragilità e peccaminosità umana.[6]

Sul terreno teologico le posizioni di Erasmo e Lutero appaiono dunque fortemente divaricate, tali da indurre a considerare come insanabilmente contrapposti l'Umanesimo, di cui l'uno è massimo rappresentante, e la Riforma promossa dalla predicazione dell'altro. E però è essenziale, prima di arrivare a conclusioni di questo genere, tener presente che alle posizioni teologiche tra loro inconciliabili sopra illustrate gli stessi Erasmo e Lutero giungono a partire fondamentalmente dallo stesso presupposto e perseguendo obiettivi largamente comuni. Il presupposto di partenza è il richiamo imprescindibile e prioritario alla Bibbia, la parola di Dio consegnata alla Sacra Scrittura, trasmessa in un testo del quale va ricostituita l'autenticità e al quale soltanto, come unica fonte, va attinta la verità. La Riforma di Lutero traduce infatti in un principio, il *sola Scriptura*, il programma che l'Umanesimo europeo, con Erasmo in prima fila, aveva fatto proprio: recuperare l'autenticità del messaggio cristiano attraverso un ritorno all'antico e in primo

luogo alla Bibbia, prima e unica fonte della verità rivelata. Questo ritorno spazzerà via le astruserie e la "barbarie" della cultura delle scuole e dei monasteri[7] e promuoverà la purificazione dei costumi: due obiettivi che l'azione culturale di Erasmo e quella religiosa di Lutero condividono e concordemente perseguono.

Questa comunanza di presupposti e obiettivi è attestata dal rapporto che si instaura tra Erasmo e Lutero negli anni che vanno dal 1516 al 1524, nei quali appunto si compie il cammino che conduce alla rottura e che è necessario avere ben presente per comprendere l'esatta portata di essa e le sue conseguenze. Poco meno di una generazione separa l'umanista (nato in una data compresa tra il 1466 e il 1469) e il riformatore (nato nel 1483), i quali non si incontrarono mai nel corso della loro vita e però ben conobbero l'opera l'uno dell'altro, così come risulta dall'epistolario di entrambi giusto negli anni sopra indicati, all'interno del quale rientra una piccola ma assai significativa corrispondenza tra i due.[8] Il 1516 è in certo modo la data obbligata per procedere alla ricostruzione del cammino che qui interessa: è l'anno di pubblicazione del *Novum Instrumentum*, l'edizione greco-latina del Nuovo Testamento che Erasmo dà alle stampe a Basilea, in cui il testo greco, ristabilito in base alla collazione sostanzialmente dei manoscritti portati dall'Oriente da Giovanni Stojokovic verso la metà del secolo precedente e custoditi nella biblioteca dei domenicani di Basilea, è posto a fronte del testo latino della *Vulgata* riveduto e corretto in più punti. Ben cinque edizioni, sempre più accurate, di quest'opera vedranno la luce solo nel corso della vita di Erasmo e sulla seconda di queste, uscita nel 1519, lavorerà Lutero per la sua traduzione tedesca del 1522. È dunque il testo sacro il terreno d'incontro tra l'umanista e il riformatore e l'importanza di questo dato non può essere in alcun modo sottovalutata, proprio alla luce dell'apprezzamento per il lavoro filologico di Erasmo che Lutero esprime in una serie di lettere scritte ad amici tedeschi tra il 1516 appunto e il 1519: un apprezzamento al quale non manca di essere da subito lucidamente affiancata una riserva grave sull'interpretazione della dottrina della salvezza e sul prevalere in Erasmo delle considerazioni umane su quelle divine.[9] Peraltro Lutero è fermissimo nel diffidare gli amici dal divulgare queste sue riserve, non tanto perché vuole che l'apprezzamento per l'opera filologica di Erasmo prevalga su di esse, ma soprattutto perché si rende conto che attraverso quest'opera passa la battaglia contro l'incultura scolastica e la corruzione ecclesiastica, alla quale la sua predicazione ha dato nuovo e straordinario vigore e che costituisce un essenziale obiettivo comune a Umanesimo e Riforma.

La stessa consapevolezza, di una comune battaglia per il rinnovamento della cultura e dei costumi ecclesiastici a partire dalla riaffermazione della centralità della Sacra Scrittura, è presente in Erasmo, il quale negli stessi anni, agli amici comuni che gli parlavano dell'azione riformatrice di Lutero, manifesta la sostanziale convinzione che gli obiettivi di tale azione siano del tutto condivisibili e convergenti con quelli da lui stesso posti alla sua opera: una consapevolezza che non tarderà a esprimersi in un diretto scambio epistolare tra i due protagonisti nella prima metà del 1519.[10] Certo, se l'apprezzamento di Lutero per l'opera di Erasmo è accompagnato sin da principio da una riserva teologica sul tema della salvezza per la sola grazia attraverso la sola fede, la benevolenza inizial-

mente espressa da Erasmo nei confronti dell'iniziativa di Lutero non è esente da una certa diffidenza rispetto alle procedure adottate dal monaco sassone per realizzare gli obiettivi di comune interesse e dal timore che la perentorietà delle affermazioni di fede e l'agitazione suscitata nel mondo cristiano dalla loro diffusione conducano a rotture irreparabili della pace e della concordia cristiane.[11] E saranno proprio questa diffidenza e questo timore, resi tanto più acuti dall'incalzare degli eventi successivi alla condanna papale del 1520 e alla conseguente scomunica di Lutero, i fattori che indurranno Erasmo ad accogliere, con non piccolo tormento, i molteplici e pressanti inviti di certo mondo politico e religioso e a scendere in campo contro Lutero con la pubblicazione del *De libero arbitrio*.

A scongiurare la definitiva rottura tra i due potenziali alleati nell'opera di rinnovamento della cultura e dei costumi ecclesiastici, non valse nemmeno un ultimo scambio epistolare avvenuto, su iniziativa di Lutero, nella primavera del 1524, pochi mesi prima che il libro di Erasmo venisse stampato a Basilea. E tuttavia proprio questo scambio epistolare mette in luce, nella sua drammaticità, le radici profonde di un comune atteggiarsi di fronte alla parola di Dio e alla corruzione del mondo, al di là delle divergenze teologiche nell'interpretazione del testo sacro e, soprattutto in quel momento, della differente valutazione sulle strategie da porre in atto per realizzare gli obiettivi comuni. Da una parte Lutero, pur rimproverando a Erasmo mancanza di coraggio nella lotta contro l'empietà, tributa alla sua opera un altissimo riconoscimento con queste parole: «Il mondo intero non può negare che il fatto che fioriscano e regnino le lettere, per mezzo delle quali si perviene a un'autentica lettura della Bibbia, è anche il risultato del dono magnifico e raro che Dio ti ha fatto, del quale va reso grazie».[12] Erasmo per parte sua, nel rivendicare una fedeltà all'evangelo non minore né diversa da quella del suo interlocutore, conferma di non poterlo seguire su una strada che mette in pericolo proprio quell'opera che Lutero gli riconosce a merito: «Io vedo che le buone lettere e le scienze vanno in rovina. Vedo lacerarsi delle amicizie e ho paura che scoppi un tumulto sanguinoso».[13]

In questo modo Erasmo e Lutero giungono a una rottura che, sul piano personale e nella discussione teologica, non potrà più rimarginarsi e si verrà anzi facendo sempre più profonda. Eppure il terreno su cui avviene la rottura e il cammino che ha condotto a essa non sono tali da giustificare l'estensione della contrapposizione e della sua insanabilità ai movimenti, Umanesimo e Riforma, dei quali i due personaggi sono massimi esponenti. La trama dei rapporti, che legano tra loro in un intreccio complesso Umanesimo e Riforma, è costituita da una molteplicità di fili e lo spezzarsi di uno di questi, quello teologico, per quanto importante, non lacera l'intero tessuto. Il segno che le conquiste dell'Umanesimo e l'opera di Erasmo in particolare lasciano sui tanti movimenti che costituiscono la Riforma protestante e sui loro protagonisti, a partire da Lutero, è così profondo e persistente attraverso il tempo, da non consentire in alcun modo di porre tra loro in una contrapposizione insanabile giustappunto Umanesimo e Riforma. Quel che dunque è compito dello storico è ricostruire la trama complessa del rapporto tra i due movimenti andando a vedere come essa si sia venuta configurando nelle diverse aree

della cultura europea, negli scritti e nell'azione dei protagonisti più significativi di quel rinnovamento culturale e religioso che fu promosso da Umanesimo e Riforma dalla prima metà del Cinquecento in avanti.

2. Umanesimo e Riforma tra Fiandre, Inghilterra e Germania

Al fine di rintracciare gli elementi più positivi dell'interazione tra Umanesimo e Riforma, che la rottura teologica tra Erasmo e Lutero, per quanto grave, non è affatto riuscita a distruggere, è opportuno partire dalle Fiandre: il territorio dominio degli Absburgo, posto al confine tra Francia e Germania e affacciato sul mare verso l'Inghilterra, che dall'ultimo decennio del secolo XVI sarà teatro di un lungo conflitto politico-religioso, tale da portare alla separazione definitiva tra le province cattoliche, rimaste fedeli agli Absburgo, e le province passate alla Riforma. Queste ultime conquisteranno l'indipendenza costituendo la Repubblica dei Paesi Bassi, che nel corso di tutto il secolo successivo si dimostrerà lo stato europeo più aperto agli scambi non soltanto commerciali ma anche culturali e il più disponibile a praticare in certa misura una politica di tolleranza religiosa.

È appunto nelle Fiandre che si fa luce sin dalla fine del Trecento, sviluppandosi vigoroso per tutto il Quattrocento, un movimento di rinnovamento culturale e religioso che, diffondendosi anche in territorio tedesco, pur senza potersi considerare anticipazione di Umanesimo e Riforma, prepara indubbiamente il terreno allo sviluppo di entrambi. Mi riferisco alla cosiddetta *devotio moderna*, il movimento iniziato da Geert Groote (1340-1384) nel 1379, che promuove attraverso tutto il secolo XV, sopravvivendo in maniera significativa nel Cinquecento per estenuarsi infine nel secolo successivo, un profondo rinnovamento della cultura religiosa, a partire da una intensa pratica della pietà nella preghiera e nell'amore verso il prossimo. *L'imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis (1380 ca.-1471) non è la sola, per quanto nota e diffusissima, espressione di questo movimento, ma altrettanto se non più significative sono le numerose congregazioni di Fratelli e Sorelle della vita comune che fioriscono tra Fiandre e Renania, presso le quali sorgono regolarmente scuole il cui programma di studi sviluppa spunti alternativi e polemici rispetto alla cultura dei monasteri.[14]

Non si può considerare un caso che Erasmo da Rotterdam abbia compiuto i suoi studi iniziali, prima di essere indotto a entrare nel convento agostiniano di Steyn, proprio in una di queste scuole, a Deventer, ed è infatti opinione diffusa tra gli studiosi che in questo ambiente affondi almeno una delle sue radici, quell'interpretazione in chiave eminentemente etica del messaggio evangelico che è caratteristica della *philosophia Christi* professata per tutta la vita dal grande umanista. Certo, l'impulso, ricevuto dalla *devotio moderna*, a misurare sulla bontà dell'operare e non sull'ortodossia delle disquisizioni dottrinali la fedeltà al cristianesimo, doveva combinarsi con altre componenti culturali, per dar luogo a quella forma altissima di Umanesimo cristiano di cui è espressione l'erasmiana *philosophia Christi*. A sostanziarla doveva soprattutto intervenire la riscoperta della Sacra Scrittura per il tramite delle *bonae litterae*.

La vicenda della formazione culturale di Erasmo è ancora una volta esemplare, ancorché niente affatto esclusiva e isolata. La passione per gli studi letterari e per i classici latini e ben presto anche greci, che l'umanista di Rotterdam coltiva negli anni trascorsi al convento di Steyn e poi al collegio Montaigu di Parigi, in una polemica forte e accanita contro la barbarie dei metodi di apprendimento praticati nei conventi e nelle scuole e degli stessi contenuti di quegli studi, doveva condurlo di lì a pochissimo a estendere agli studi biblici lo stesso rigore critico e amore per l'eloquenza posti in atto nel campo della filologia. E in quest'opera egli si trova a essere sorretto e stimolato dai contatti con gli ambienti dell'Umanesimo europeo che coltiva in maniera sempre più intensa, da tipico cittadino delle Fiandre qual è, legato per tutta la vita alla sua terra d'origine e però sempre pronto a muoversi alla ricerca di scambi e rapporti con quella superiore comunità di dotti e cristiani cui sente di appartenere profondamente. Particolarmente importante fu il primo soggiorno in Inghilterra nel 1499, al quale fecero seguito ripetuti altri nel corso degli anni successivi fino al 1517. La frequentazione, tra gli altri, di John Colet (1467-1519), fondatore della scuola di San Paolo a Londra e fine interprete della Scrittura in una chiave prossima al neoplatonismo assimilato da Pico e Ficino, di Thomas Linacre (1460 ca.-1524), che tra i primi promosse in Inghilterra lo studio del greco, dell'erudito arcivescovo di Canterbury William Warham (1456 ca.-1532) e di Thomas More (1477/78-1535), al quale lo legherà una salda amicizia, contribuiranno in maniera determinante a fare di Erasmo un cultore sempre più esperto del greco e l'assertore sempre più convinto che lo studio delle *bonae litterae*, la filologia, è strumento essenziale e privilegiato per l'elevazione morale e la professione della fede cristiana.

È un gruppo, questo degli umanisti inglesi amici e corrispondenti di Erasmo, al quale non sarebbe storicamente corretto attribuire un ruolo di diretta interazione con gli sviluppi della Riforma, sia per i tratti peculiari che quest'ultima assume in Inghilterra, molto più politici che teologici almeno inizialmente, sia per la non secondaria considerazione che la gran parte di loro professò la propria fedeltà alla Chiesa di Roma sino al martirio, come nel caso di Thomas More. E però è egualmente giusto riconoscere in quest'ambiente una delle più significative fucine intellettuali d'Europa in cui si sviluppano la filologia e la critica biblica e che ha svolto una funzione di primaria importanza nella promozione e nella diffusione delle ricerche filologico-bibliche di Erasmo.[15] Queste ultime dovevano poi ricevere un ulteriore e decisivo stimolo dalla scoperta, da Erasmo stesso effettuata nella biblioteca dei premonstratensi a Parc presso Lovanio, del manoscritto delle *Adnotationes* al Nuovo Testamento di Lorenzo Valla, un testo in cui la *Vulgata* veniva sottoposta a un primo cauto esame critico. L'ammirazione di Erasmo per il grande umanista italiano, del quale già aveva apprezzato le *Elegantiae linguae latinae*, è tale che decide di curare l'edizione del manoscritto e di pubblicarlo a Parigi nel 1505 presso Jean Petit. Veniva così a configurarsi in maniera precisa il percorso che Erasmo, sulle orme di Valla, si accingeva a seguire sino a giungere, nel 1516, all'edizione greco-latina del *Novum Instrumentum* arricchita, nel corso delle ristampe successive, da un apparato di *Adnotationes* sempre più ampio e dalle *Paraphrases* dedicate ai quattro vangeli.[16]

Gli anni tra il 1516 e il 1525 sono giusto quelli nei quali Erasmo raggiunge il culmine

della sua autorevolezza nel mondo dotto europeo, quelli nei quali si dispiega in tutta la sua coerenza un complesso programma culturale, emblematicamente espresso nei termini di *philosophia Christi*, che si caratterizza più che per la sistematicità del pensiero, per il suo saldo fondarsi sullo studio delle fonti e in primo luogo della Sacra Scrittura, il cui senso non immediatamente trasparente viene ricostituito attraverso l'indagine filologica sorretta dal possesso sempre più ampio e sicuro degli strumenti eruditi forniti dallo studio della letteratura classica e patristica. In Erasmo, che amerà per tutta la vita parlare di sé come di maestro di eloquenza,[17] la teologia si coniuga strettamente con la filologia e si sostanzia di un legame inscindibile con la grammatica e la retorica, al fine di conseguire la piena eloquenza che ridarà alla Parola, al *lógos* incarnato dal Cristo e rivelato nella Sacra Scrittura, il suo dominio sulle coscienze e recherà così il frutto del bene operare e della pace tra gli uomini.[18]

Questo obiettivo di una ripresa degli studi biblici fondato su di un rinnovato approccio filologico e critico, Erasmo non lo realizza soltanto attraverso le sue pubblicazioni, ma sviluppando contatti sempre più estesi con altri dotti d'ogni parte d'Europa, impegnati per le stesse finalità, e stimolando in ogni modo l'innovazione nel settore delle istituzioni culturali. Come in Inghilterra aveva ispirato, con gli amici umanisti sopra ricordati, la fondazione del Corpus Christi College di Oxford, sede di studi biblici rinnovati e avanzati, così nelle sue Fiandre vede sorgere nel 1518 a Lovanio, sua sede di residenza per alcuni anni, grazie al lascito testamentario di uno dei suoi tanti amici religiosi e umanisti, Gerolamo Busleyden (1470-1517), un *Collegium trilingue* il cui programma di studi consisteva nell'apprendimento delle tre lingue bibliche, ebraico, greco e latino, dal quale sarebbe partito il necessario riscatto dalla corruzione degli studi, dei costumi, della religione.

Il ripudio delle sterili sottigliezze della cultura scolastica e il ritorno alla Sacra Scrittura poneva dunque all'Umanesimo cristiano la necessità di impadronirsi degli strumenti non soltanto della filologia latina e greca, ma anche di quella ebraica.[19] Decisivo, in questa direzione, era stato l'apporto di uno dei primi e più significativi esponenti della cultura umanistica in Germania, Johannes Reuchlin (1455-1522), che nel suo *De rudimentis hebraicis* del 1506 aveva proposto, proprio in base a un accurato controllo filologico comparativo tra ebraico, greco e latino, più di duecento correzioni alla *Vulgata*. L'interesse per l'ebraico avrebbe poi spinto Reuchlin, oltre la dimensione puramente linguistica, ad affermare l'importanza della cultura ebraica nel suo complesso e della cabbala in particolare per l'interpretazione della Sacra Scrittura.[20] Per questa ragione egli subì un duro attacco da parte dei domenicani della facoltà di teologia di Colonia, che finì per assumere le proporzioni di un vero e proprio "affare", vedendo scendere in campo gli uni contro gli altri esponenti della cultura scolastica e del movimento umanistico.

Del resto la Germania, dalla Renania prossima alle Fiandre a una serie sempre più numerosa di centri culturali nei quali si fa sentire l'influsso dell'Umanesimo italiano, conosce tra Quattrocento e Cinquecento una fioritura di studi di letteratura classica in diretta polemica con la cultura scolastica praticata nelle università, che diventano tramite privilegiato per la diffusione dell'erasmismo prima e per l'affermazione della Riforma poi. A

Heidelberg, poco dopo la metà del XV secolo, lo studio del greco era stato introdotto da Jan Wessel Gansfort (1419-1489), che lo aveva appreso in Italia; a lui sarebbe succeduto Rodolfo Agricola (nome latinizzato di Roelof Huusman, 1444-1485), che era stato allievo di Teodoro Gaza e che fu grande promotore degli studi umanistici nell'Europa del tardo Quattrocento: una tradizione, avallata da Melantone, vuole che in visita alla scuola di Deventer, dove insegnava greco e latino il suo amico Alexander Hegius (1433 ca.-1498), abbia incontrato Erasmo adolescente e gli abbia pronosticato un grande avvenire.[21]

A Erfurt, l'università frequentata da Lutero, insegnava Mutianus Rufus (nome latinizzato di Konrad Muth, 1470-1526), che aveva studiato in Italia restando fortemente influenzato dal circolo neoplatonico fiorentino e che raccolse intorno a sé un gruppo vivace di giovani interessati agli studi letterari e ben presto aperti ai movimenti di riforma religiosa di impronta sia erasmiana sia luterana. Tra questi si distinse Ulrich von Hutten (1488-1523), vivace personalità di umanista, grande estimatore e corrispondente di Erasmo, dal quale lo avrebbe poi diviso negli ultimi anni della sua vita una differente valutazione del movimento di riforma luterano. Fortemente sensibile alla dimensione politica dell'impegno intellettuale, von Hutten aveva infatti ricevuto dalla predicazione di Lutero uno stimolo straordinario a battersi per il rinnovamento culturale e sociale e, ponendosi a capo di un movimento di liberi cavalieri (il ceto della piccola nobiltà al quale apparteneva), si era fatto promotore della diffusione della Riforma in tutto il territorio tedesco. D'altronde nella formazione dello stesso Lutero, tra l'università di Erfurt e quella di Wittenberg, a fianco di una solida cultura filosofica improntata soprattutto dai maestri della scolastica *via nova* orientati all'ockhamismo,[22] non mancano cospicui elementi di marca umanistica: dalla conoscenza approfondita delle lingue classiche, ebraico incluso, all'apprezzamento per le fonti patristiche, dal possesso sicuro degli strumenti della filologia alla condivisione dell'obiettivo di un ritorno all'antico in chiave fortemente polemica contro le degenerazioni del sapere scolastico.[23] Questo è il terreno nel quale trova radici la fitta rete di rapporti che in Germania collega tra loro tanti cultori delle *bonae litterae* al tempo stesso promotori della riforma religiosa: Pellicano e Mosellano, Justus Jonas e Spalatino, Johann Lang e Beatus Rhenanus, Ecolampadio e Capitone, con tanti altri che costituiscono una nutrita schiera di uomini di lettere e di Chiesa, impegnati nella battaglia comune del rinnovamento culturale e religioso. Non a caso li troviamo tutti nell'elenco dei corrispondenti tanto di Erasmo che di Lutero, e anche se l'evolvere delle vicende connesse alla diffusione della Riforma li condurrà a scelte diverse sul piano teologico ed ecclesiologico, non viene meno nel corso degli anni il senso della comune appartenenza a un campo culturale dove il riferimento alla Sacra Scrittura e l'impegno per la purificazione dei costumi restano centrali: il campo giustappunto proprio dell'Umanesimo e della Riforma.

La figura più rappresentativa di questo orientamento della cultura tedesca e colui che ha contribuito in maniera decisiva a consolidarlo e a tradurlo in un programma educativo ben radicato nelle istituzioni e diffuso in tutti i territori passati alla Riforma, è senz'altro Filippo Melantone.[24] Nato nel 1497, pronipote di Johannes Reuchlin, dotato di ingegno estremamente acuto e precoce, compie studi filosofici, letterari e anche scientifici presso le università di Heidelberg e di Tubinga, per approdare nel 1518 all'università di Wittenberg come docente di greco ed ebraico. Alla formazione acquisita, solidissima nel campo della cultura umanistica e dichiaratamente ispirata, grazie anche all'influente parentela con Reuchlin, al modello di Erasmo, succedeva con questa occasione un interessamento ai temi teologici suscitato dall'avvio, proprio in quegli anni e proprio a Wittenberg, del movimento riformatore: un interessamento che diventerà in breve tanto acceso e approfondito da fare di lui il collaboratore più fedele e prezioso di Lutero e, alla sua morte nel 1546, il suo più diretto e autorevole successore in quella Wittenberg dove trascorse la maggior parte della vita, dal 1518 fino al termine nel 1560.

Melantone viene dunque a collocarsi, per le sue stesse vicende biografiche, in maniera eminente tra Erasmo e Lutero, tra Umanesimo e Riforma, e però il complesso della sua opera e le molteplici importanti iniziative da lui intraprese sul piano dei rapporti interpersonali all'interno della comunità dei dotti e nel campo delle istituzioni politiche ed educative, rivelano lo sforzo costante di mantenere viva la connessione tra i due poli, così che la ricerca storiografica più recente e avvertita tende a vedere in lui un essenziale elemento di cerniera: Melantone tra Umanesimo e Riforma in quanto al tempo stesso e per tutto il corso della sua vita umanista e riformatore.[25] Esemplare a questo riguardo è lo sviluppo dei suoi rapporti con Erasmo: legato a lui sin da giovanissimo per il tramite del prozio Reuchlin, riuscì a mantenere rapporti sostanzialmente amichevoli e continuati fino alla morte dell'umanista, nonostante la rottura avvenuta tra questi e Lutero e la reciproca consapevolezza di profonde divergenze teologiche. Evidentemente gli altissimi meriti acquisiti da Erasmo nel campo degli studi biblici e linguistici, con particolare riferimento alla grammatica e alla retorica, costituiscono per Melantone un patrimonio da salvaguardare a ogni costo nelle battaglie culturali ed ecclesiastiche della Riforma, tale da sminuire l'importanza e il peso delle divergenze dottrinali e far risaltare invece una certa convergenza di obiettivi tra l'opera di Erasmo stesso e quella di Lutero.[26]

È l'opera stessa di Melantone a mostrare come possa esistere continuità tra gli studi umanistici, dei quali Erasmo era maestro all'Europa intera, la loro estensione al campo scritturale e la riforma della Chiesa. Sin dal 1519, quando assiste a Lipsia alla famosa disputa tra Johann Eck da una parte e Carlostadio e Lutero dall'altra,[27] gli appare ben chiara la sterilità dell'approccio dottrinale-scolastico, impersonato da Eck, alla questione della salvezza sollevata da Lutero a proposito delle indulgenze: dispute di questo genere, scrive in una lettera a Ecolampadio, «mi sembrano in verità lontane da Cristo», lontane dall'ideale di sapere (la *philosophia Christi*) del «nostro Erasmo» e giustamente vengono spazzate via da Lutero, del quale, dichiara, «non posso non amare l'animo sincero e autenticamente cristiano».[28] Da allora in poi, l'impegno di tutta la vita di Melantone sarà quello di liberare la cristianità dal male costituito dalla *inerudita theologia* e di affiancare Lutero nell'opera di rinnovamento e purificazione della Chiesa fornendole lo strumento più utile e fecondo, quello delle *bonae litterae*.[29]

Il primo compito cui dedicarsi, perché la predicazione della parola di Dio recuperata nella sua verità e purezza non sia inutile e la *pietas* trasformi stabilmente le coscienze e i costumi dei cristiani, sarà dunque di carattere pedagogico e mirerà a restaurare (*restitue-*

re) le scuole di ogni ordine, rinnovandone i contenuti e i metodi dell'insegnamento e istituendone di nuove a sostegno dell'opera della Chiesa.[30] Proprio per aver assolto con totale dedizione questo compito Melantone venne universalmente riconosciuto come il *praeceptor Germaniae*, colui che seppe tradurre la predicazione di Lutero, che rivendicava a ogni singolo credente il ruolo di sacerdote e a ciascuno voleva fosse data la possibilità di accedere al messaggio della salvezza per la sola grazia attraverso l'esame personale e diretto della Sacra Scrittura, in un'efficace opera di diffusione del sapere attraverso le istituzioni scolastiche. Ma come appunto la predicazione di Lutero sovvertiva dal profondo le tradizioni ecclesiastiche consolidate, così la Riforma portata da Melantone nel campo educativo mirava a rinnovare radicalmente la cultura scolastica immettendovi tutta la forza dell'erudizione riscoperta dall'Umanesimo.[31] Basti in questa sede ricordare l'accento posto sull'importanza dello studio delle lingue e in particolare del greco,[32] ma soprattutto lo sforzo di elaborare un piano organico degli studi che, a partire dall'acquisizione degli strumenti basilari della grammatica e della retorica, vada man mano attingendo alle fonti classiche le *artes* necessarie al ben parlare, fino a recuperare tutta la ricchezza di contenuti di una "filosofia erudita" che abbraccia dialettica e matematica, fisica e storia, astronomia e morale. Né Melantone esita a indicare in Aristotele l'autore dal quale principalmente apprendere questo genere di filosofia, giacché non vi è rischio di cadere nelle degenerazioni sofistiche dell'aristotelismo scolastico per chi umanisticamente attinga alle fonti classiche il sapere e soprattutto lo indirizzi a quell'opera di edificazione della Chiesa, rinnovata alla luce della Sacra Scrittura, che la Riforma di Lutero ha iniziato.[33]

Appunto l'istanza pedagogica, dominante nell'opera di Melantone, riesce a coniugare in forma sistematica erudizione umanistica, impegno politico, ricerca teologica e vocazione religiosa, da intendersi, quest'ultima, come pratica di devozione e predicazione all'interno della comunità ecclesiale. Per quanto riguarda l'impegno politico, basti qui ricordare il contributo determinante recato da Melantone nel corso degli anni al consolidamento della Riforma attraverso l'alleanza coi príncipi, sino al conseguimento di un assetto relativamente stabile, almeno nei territori tedeschi, raggiunto con la pace di Augusta del 1555: contributo che ha i suoi punti di forza nell'istituzione e nel rinnovamento delle scuole promossi di conserva con l'autorità secolare da un lato e, dall'altra parte, in una riflessione teorica singolarmente ricca e profonda in tema di diritto e di fondazione del potere sovrano e dei suoi compiti.[34]

Ma il piano su cui l'opera di Melantone mostra tutta la sua fecondità e originalità di elaborazione, rispetto agli influssi ricevuti sia da Erasmo sia da Lutero, e rivela la profondità e la coerenza di un'ispirazione al tempo stesso umanistica e riformatrice, è quello della ricerca teologica. Pur attento a non confondere l'ambito della filosofia con quello della teologia, riservando a quest'ultima l'acquisizione della verità consegnata alla Sacra Scrittura, mentre caratteristica di quell'altra è la costruzione di un patrimonio di conoscenze e saperi non mai conclusi in se stessi, lo sforzo costante di Melantone è quello di organizzarle entrambe in un sistema che sia dotato al tempo stesso di coerenza dottrinale ed efficacia pedagogica. In questo senso l'opera maggiore di Melantone è rappresentata dai *Loci theologici*, editi la prima volta nel 1521 col titolo *Loci communes*

rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae e successivamente ripresi e ampliati sino all'edizione nel 1559, un anno prima della morte, dei *Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa recogniti multisque in locis copiose illustrati*. In questo scritto si vede infatti quanto grande sia stata la sua capacità di utilizzare gli strumenti retorici appresi dal maestro di eloquenza Erasmo[35] e di piegarli, senza snaturarne l'eleganza letteraria né la forte carica antiscolastica, a un disegno tanto più sistematico di quello che pareva necessario all'umanista di Rotterdam, così da potervi calare i contenuti essenziali della teologia luterana. Molto conta anche, a questo proposito, la familiarità di Melantone con la ricerca avviata da uno dei maestri dell'Umanesimo tedesco, Rodolfo Agricola, di nuovi strumenti logici atti a stabilire un giusto equilibrio tra gli oggetti del conoscere e le forme della loro disposizione nel discorso e nella memoria: tra questi, particolare rilievo assume la definizione dei "luoghi" quali fonti dei concetti e norma delle procedure argomentative delle varie discipline.[36]

Al pari dell'erasmiana *philosophia Christi*, la teologia di Melantone mantiene un carattere fortemente antispeculativo: quello che conta non è la peraltro vana pretesa di conoscere l'essere di Dio, bensì la capacità di intendere il suo volere e di adeguarvi il proprio operare.[37] Da qui discende la forte sottolineatura del tema della centralità della Sacra Scrittura, sul quale non vi è certo distanza da Erasmo e che però, nella trattazione sistematica caratteristica dei *Loci theologici*, diventa occasione di andare oltre la dimensione della *charitas*, che pare bastevole alla *philosophia Christi* erasmiana, per entrare in quella della *fides*, alla quale Melantone era stato introdotto dalla forza della predicazione di Lutero e dalla perentorietà delle sue *assertiones*. La convinta adesione alla «dottrina della Chiesa di Wittenberg»[38] non è soltanto dichiarata con assoluta fermezza, ma si articola nel corso di tutta l'esposizione, culminando nei passi in cui si affronta il problema del libero arbitrio e della salvezza per la sola grazia tramite quello che, con espressione destinata ad avere ampia diffusione in ambienti al di fuori della Germania, Melantone chiama «il beneficio di Cristo».[39]

Melantone elabora dunque i temi fondamentali della teologia di Lutero, mantenendo fermi al centro della sua riflessione tanto il principio del *sola Scriptura* quanto quelli del *solus Christus, sola gratia, sola fide*, dai quali non si discosta mai nel corso degli anni, pur sottoponendoli ad approfondimenti e sviluppi dettati in larga misura dalla necessità di far fronte al dibattito teologico e soprattutto alle numerose deviazioni via via insorte all'interno stesso del movimento riformato. Lo vediamo così, nelle edizioni dei *Loci theologici* che si succedono dal 1521 al 1559 e nei diversi interventi che le affiancano, sviluppare gli argomenti di marca luterana sull'onnipotenza di Dio e l'arbitrio dell'uomo senza deflettere dal principio della salvezza per la sola grazia attraverso la sola fede e però anche riuscendo a non offuscare del tutto il ruolo della volontà umana, al fine non soltanto di recuperare un minimo terreno d'intesa con le posizioni sostenute dal "partito" erasmiano ma, forse soprattutto, di contrastare gli eccessi dottrinali e pratici dell'ala "entusiasta", per non dir fanatica, della Riforma. Come pure si spiegano con la necessità di far fronte ai nascenti movimenti antitrinitari gli approfondimenti dedicati giustappunto al tema della Trinità o a quello della creazione. In tutto ciò lo si vede met-

tere in opera profonda dottrina, vastissima erudizione e anche grande equilibrio: elementi che denotano la straordinaria capacità di Melantone di costruire su solide basi l'edificio dottrinale ed ecclesiastico della Riforma di Lutero, senza disperdere il patrimonio della cultura umanistica e senza infierire con anatemi e polemiche eccessive contro i dissidenti della Riforma stessa, presso i quali godrà infatti di generale apprezzamento. Né mancò in questa fondamentale, molto erasmiana in sostanza, disponibilità di Melantone al dialogo un'attenzione particolare alle vicende interne alla Chiesa di Roma e agli sviluppi del Concilio di Trento, la quale peraltro non frenò in alcun modo il suo impegno di grande organizzatore, sotto il profilo dottrinale e istituzionale, della nascente Chiesa luterana.

Se dunque Lutero, con la sua predicazione e la sua teologia, ha dato origine alla Riforma, innescando un processo che rapidamente dilaga dalla Germania in tutta l'Europa, il luteranesimo, come movimento principalmente tedesco organizzato sul piano ecclesiastico e istituzionale, è soprattutto l'opera di Melantone che, avendo tributato per tutta la vita ogni riconoscimento di merito teologico e profetico a Lutero, dimostrò di non esserne il discepolo succube ma l'indispensabile complemento culturale e politico-religioso. Di questo suo ruolo Melantone fu per tutta la vita pienamente consapevole, come pure fu profondamente convinto che tutto ciò (il turbamento recato al mondo dalla Riforma di Lutero e l'impegno di rinnovamento ed edificazione a essa conseguente) rientrava in un disegno provvidenziale da intendere e inquadrare ancora una volta con gli strumenti della cultura.[40] Da questo ha origine un ulteriore, importantissimo contributo recato da Melantone alla cultura moderna: l'interesse per la storia universale, alla quale per suo influsso verrà riservato nelle università tedesche uno spazio istituzionale destinato ad acquisire nel corso dei secoli successivi, sino agli sviluppi dello storicismo del XIX secolo, un interesse e un rilievo sempre più grandi.[41]

3. Umanesimo e Riforma nell'Europa francofona

I tempi della diffusione della cultura umanistica in Francia coincidono sostanzialmente con quelli del resto d'Europa; sono le forme e i luoghi istituzionali di questa diffusione a presentare alcuni tratti peculiari, sui quali mette conto di soffermarsi brevemente per meglio intendere l'intreccio che anche qui verrà a stabilirsi nel corso del Cinquecento tra Umanesimo e Riforma. Quel che soprattutto è importante è il progressivo rafforzarsi dell'istituto della monarchia, tale da consentire la nascita di uno dei primi stati nazionali moderni governati da un potere saldamente accentrato. E sono proprio le opportunità e le alterne vicissitudini del potere monarchico a influenzare fortuna e difficoltà del diffondersi in Francia di certa cultura umanistica prima e della Riforma poi, secondo le linee di convenienza a mantenere un maggiore o minore legame con la Chiesa di Roma e le istituzioni a essa collegate: così come del resto anche nei territori francofoni dell'alsaziana Strasburgo e della svizzera Ginevra la diffusione della Riforma segue da presso l'organizzarsi di nuove forme di potere politico.

I primi a rendersi conto della necessità della protezione da parte del potere monarchico (magari giocando sulla disparità di vedute tra membri della famiglia regnante) per realizzare i propri progetti di rinnovamento culturale e religioso sono gli stessi umanisti. Esemplare in questo senso è la figura di Guillaume Budé (1467-1540), erudito cultore di studi classici, il quale esercita la propria influenza su Francesco I così da indurlo a fondare nel 1529 un Collège des lecteurs royaux (il futuro Collège Royal e poi Collège de France), che si sarebbe posto di fatto come istituzione concorrente e alternativa alla Sorbona, promuovendo studi letterari, filosofici e biblici di schietta impronta umanistica. L'istituzione del Collège veniva del resto a coronare un'opera di diffusione di temi tipici della cultura umanistica promossa, sin dalla fine del XV e per i primi decenni del XVI secolo, da Budé e da altri dotti francesi, familiarizzati con il rinnovamento degli studi fiorito nell'Italia del Quattrocento: dallo studio della lingua greca a quello del diritto romano, dalla riscoperta di un Aristotele non imprigionato negli schemi della Scolastica medievale a quella di Platone e del neoplatonismo, per concludere con un profondo rinnovamento degli studi biblici e una ripresa di familiarità con la letteratura patristica che prepara il cammino all'accoglimento sia dell'erasmismo sia della Riforma.[42]

Per quanto concerne soprattutto quest'ultimo punto, il personaggio più importante è Jacques Lefèvre d'Étaples (1460 ca.-1536). Come molti suoi contemporanei, egli aveva completato la formazione ricevuta alla Sorbona con un viaggio in Italia che lo aveva portato a contatto tanto col platonismo fiorentino quanto con l'aristotelismo padovano. Rientrato in Francia condusse, a partire dall'ultimo decennio del Quattrocento per tutta la vita, un'intensa attività didattica ed editoriale, nella quale la profonda conoscenza sia dei classici sia di autori della tradizione patristica e della cultura medievale,[43] unita a una solida competenza filologica, veniva indirizzata all'obiettivo di un rinnovamento degli studi filosofici, progressivamente esteso al campo degli studi biblici fino a investire l'insieme della vita morale e religiosa. Fu editore delle principali opere di Aristotele, condivise sostanzialmente l'ideale pichiano di una "concordia" tra Platone e Aristotele, praticò e cercò di diffondere con i suoi discepoli (primo tra questi Josse Clichtove, 1472/73-1543) programmi educativi e percorsi di studio rinnovati rispetto alla tradizione scolastica, ma soprattutto intese rivolgere tutta questa attività a fini di edificazione cristiana. Sensibile anche agli influssi della *devotio moderna* che erano arrivati sino a Parigi attraverso il fiammingo Jean Standonck, fondatore del collegio di Montaigu (quello in cui studiò Erasmo e più tardi anche Calvino), iniziò dal primo decennio del Cinquecento a lavorare sul testo biblico con gli stessi rigorosi criteri filologici ed esegetici impiegati per spiegare Aristotele e venne così pubblicando commenti al libro dei Salmi (*Quincuplex Psalterium*, 1509) e alle Epistole di Paolo (1512) costruiti col metodo, inaugurato da Valla proseguito da Colet e condotto di lì a poco a sommi fastigi da Erasmo, di stabilire precisi raffronti linguistici tra le diverse versioni disponibili dello stesso testo, così da ricostituirlo nella sua autenticità e spiegarne il senso a un tempo letterale e spirituale. Il lavoro di Lefèvre sul testo sacro doveva completarsi con la traduzione francese del Nuovo Testamento nel 1524 e dell'Antico nel 1530, quando ormai, sotto l'impulso dell'opera di Erasmo e della predicazione di Lutero imperniata sul principio del *sola*

Scriptura, le edizioni e le traduzioni della Bibbia venivano moltiplicandosi e diffondendo nella cultura europea quella critica biblica che è una delle acquisizioni principali dell'Umanesimo cristiano.

Con l'intento dichiarato di promuovere, attraverso il ritorno alle fonti e in particolare alla Sacra Scrittura, una profonda rigenerazione del costume etico e religioso, l'opera di Lefèvre d'Étaples si colloca decisamente sullo stesso terreno in cui operano Erasmo e gli altri umanisti dei quali abbiamo parlato nei paragrafi precedenti e sul quale facilmente attecchisce il seme della Riforma protestante. Una controprova di quanto affermato è data dalla durissima polemica aperta contro Lefèvre, i suoi discepoli e lo stesso Erasmo da Noël Béda (1470 ca.-1537), decano della facoltà teologica di Parigi. Fiero avversario della Riforma, tanto da far pronunziare sollecitamente, nell'aprile 1521, alla facoltà una *determinatio* di condanna di Lutero, Béda avverte con molta acutezza il pericolo che la filologia biblica promossa dagli umanisti, la critica alla *Vulgata*, la predilezione delle fonti patristiche rispetto alla dottrina scolastica, aprano un facile varco alla diffusione dell'eresia luterana e, al di là delle dichiarate intenzioni di molti tra quei dotti, alla separazione dalla Chiesa di Roma. Né questi attacchi furono privi di conseguenze, dal momento che Lefèvre nel 1521 preferì lasciare l'abbazia di Saint-Germain-des-Prés di Parigi, presso la quale operava sin dal 1508, e trasferirsi con i suoi discepoli a Meaux, ospite del locale vescovo Guillaume Briçonnet (1472-1534) che era stato uno dei suoi primi allievi. Di lì a poco tra il neofondato Collège Royal e il circolo costituitosi intorno a Lefèvre a Meaux dovevano verificarsi fecondi scambi culturali e una circolazione di uomini e di idee che ancora una volta impensierì fortemente Béda, il quale si fece promotore nel 1530 di una *determinatio facultatis* di condanna del metodo di approccio alla Scrittura praticato dai discepoli di Lefèvre e considerato sospetto di luteranesimo.

I "fabristi", come venivano chiamati Lefèvre d'Étaples e i suoi discepoli riuniti nel circolo di Meaux, godevano per parte loro della protezione di un alto personaggio di corte, Margherita di Angoulême regina di Navarra, sorella del re Francesco I, e questo fatto, unito allo scarso interesse del sovrano alle dispute teologiche sin tanto che non mettevano in pericolo l'unità e l'ordine del regno, li tenne alquanto al riparo dagli attacchi della Sorbona e consentì loro non soltanto di proseguire gli studi e l'opera di rinnovamento culturale e religioso, ma anche di venire a conoscenza dei primi scritti di Lutero e Melantone che cominciavano a circolare anche in Francia. Molti di loro, come lo stesso Lefèvre, il vescovo Briçonnet, Josse Clichtove, e inoltre Gérard Roussel (1480 ca.-1555), François Vatable (1493 ca.-1547), Nicolas Cop (1501 ca.-1540) e altri ancora, non condussero il loro impegno di rinnovamento culturale e religioso e il loro sincero interesse e anche apprezzamento per l'opera di Lutero sino al punto di rompere con la Chiesa di Roma, all'interno della quale si sforzavano di svolgere per quanto possibile un'opera di riforma moderata. E però dallo stesso gruppo presero le mosse anche i più decisi promotori della Riforma protestante in Francia e nell'Europa francofona, come Guillaume Farel e lo stesso Calvino.

È proprio la formazione di Calvino a costituire tema privilegiato per cogliere in maniera esemplare lo stretto intreccio che lega la cultura umanistica e le origini e la diffu-

sione della Riforma nei territori francofoni d'Europa.[44] Nato a Noyon in Piccardia nel 1509, Giovanni Calvino (Jean Cauvin) viene destinato dal padre (notaio e amministratore del capitolo della cattedrale del luogo) alla carriera ecclesiastica e pertanto avviato agli studi, che inizia nella scuola del posto e che ben presto, nel 1523, viene mandato a proseguire a Parigi. Sin dai primi mesi del suo soggiorno, al Collège de la Marche, entra in contatto con la più avanzata cultura umanistica attraverso la persona del maestro di grammatica Mathurin Cordier (1479-1564), raffinato cultore di studi classici, particolarmente interessato a tradurre in una pedagogia profondamente rinnovata gli ideali umanistici. E già questo è un elemento incisivo nella formazione di Calvino, che al pari di Melantone in Germania o di Jean Sturm (1501-1589) a Strasburgo coglierà l'importanza decisiva per le sorti della Riforma di istituire scuole rinnovate nei metodi e nei contenuti dell'insegnamento e a questo scopo vorrà avere con sé a Ginevra, nel 1537, proprio il suo antico maestro di latino Mathurin Cordier.

Già alla fine del 1523 passa al Collège Montaigu, lo stesso dove aveva a suo tempo studiato Erasmo e che aveva mantenuto, accanto alla pratica di spiritualità introdotta dal fondatore Standonck e improntata dalla *devotio moderna*, un orientamento tradizionale e però molto rigoroso negli studi, dominati dal riferimento alla Scolastica e alle discipline dialettiche e retoriche. D'altro canto il Montaigu era tutt'altro che impermeabile agli influssi e alle interazioni con gli ambienti umanistici della capitale, dai quali sarebbe sorto di lì a poco il Collège Royal, e col circolo di dotti e religiosi legati a Lefèvre d'Étaples, già allora rifugiato a Meaux presso il vescovo Briçonnet. E così Calvino, nei quattro anni trascorsi in collegio, al termine dei quali consegue il titolo di *magister artium*, oltre a fornirsi di una solida cultura filosofica e nelle discipline del trivio, comincia a intrecciare amicizie e a ricevere stimoli culturali destinati a portarlo ben presto al di fuori di quell'ortodossia, che il decano dei teologi della Sorbona Béda avrebbe voluto essere dominante al Montaigu. Spiccano tra i personaggi ai quali si lega in questo primo periodo della sua formazione, destinati a ritornare con un ruolo significativo in momenti importanti del suo passaggio alla Riforma, il già nominato discepolo di Lefèvre, Nicolas Cop, e un suo parente, futuro traduttore della Bibbia in francese, Pierre Robert detto Olivetano (1506 ca.-1538); ed è certo grazie a queste frequentazioni che si fa strada nel suo orientamento culturale un forte interesse per il ritorno *ad fontes* e per la critica biblica.

Ad accelerare il distacco di Calvino dalla teologia scolastica cara a Béda e appresa al collegio Montaigu, intervenne nel 1528 la decisione paterna di indirizzarlo, dopo il conseguimento del titolo di *magister artium*, non più alla carriera ecclesiastica ma alla facoltà di diritto, che frequentò alle università di Orléans e di Bourges. L'insegnamento più tradizionale ricevuto a Orléans da Pierre de l'Estoile e quello più brillante e innovatore dell'umanista italiano Andrea Alciato impartito a Bourges fornirono Calvino di nuovi strumenti culturali atti a soddisfare il bisogno, così diffuso nel suo tempo e da lui condiviso, di una profonda rigenerazione intellettuale e morale, che sapesse rendersi visibile anche sul piano delle istituzioni. Inoltre l'ambiente più libero rispetto a quello del collegio parigino gli consentì non soltanto di rafforzare i legami con i circoli fabristi ed erasmiani, ma anche di instaurare i primi contatti diretti con il mondo della Riforma at-

traverso l'umanista Melchior Wolmar, luterano conosciuto a Orléans che lo iniziò allo studio del greco.

Nel 1531 ritroviamo Calvino a Parigi, sempre più inserito nei circoli culturali umanistici. Frequenta i corsi del "Collège des lecteurs royaux" e inizia lo studio dell'ebraico sotto la guida di François Vatable; approfondisce la conoscenza del greco con Pierre Danès (1497-1577) e soprattutto amplia e consolida la sua familiarità coi testi della letteratura classica greca e latina e della patristica, fermo restando il riferimento saldo e centrale alla Sacra Scrittura. La sua figura di intellettuale assume insomma in maniera netta e decisa i tratti dell'umanista cristiano che, sul modello di Erasmo e Lefèvre d'Étaples, riesce ad armonizzare cultura classica, sapienza filologica e una fede cristiana saldamente ancorata al testo sacro e tesa a un profondo rinnovamento etico e religioso. Frutto degli studi di questi anni, che Calvino conduce con una straordinaria capacità e velocità di assimilazione, è il commento al *De clementia* di Seneca pubblicato a Parigi nel 1532:[45] un'opera che si pone dichiaratamente sulla scia di precedenti lavori di Erasmo da Rotterdam e che presenta i tratti di maggiore originalità e interesse da un lato nella forte tensione etica che la anima e che costituisce l'elemento di apprezzamento e condivisione della filosofia stoica, dall'altro nella correzione del concetto di *fatum* stoico attraverso una nozione, biblicamente fondata e documentata, dell'onnipotenza di Dio come assoluta.

Interrotto da qualche breve viaggio a Noyon, per regolare questioni familiari ed economiche successive alla morte del padre avvenuta nel 1531, e a Orléans, per ottenere la licenza in diritto, il soggiorno parigino di Calvino si protrae sino al termine del 1533, sino cioè al momento in cui la politica religiosa di Francesco I inizia a farsi sempre meno tollerante nei confronti di quel gruppo di intellettuali protetti da sua sorella Margherita di Navarra, che, ispirandosi all'evangelismo umanistico di Erasmo e Lefèvre, non costituivano un argine sufficientemente saldo, per le esigenze del sovrano preoccupato dell'unità del regno, al dilagare dell'eresia luterana. E Calvino, che di quel gruppo faceva ormai organicamente parte, che aveva recuperato e rinsaldato legami d'amicizia coi fabristi Gérard Roussel, predicatore di Margherita di Navarra, e Nicolas Cop, rettore per breve tempo della Sorbona e da lì allontanato per la sua prolusione del 1533 troppo vicina alla *philosophia Christi* di Erasmo e implicitamente ostile all'ortodossia teologica dei professori come Béda, Calvino appunto, di cui si diceva molto probabilmente a ragione che avesse posto direttamente mano alla contestata prolusione di Cop, è costretto anch'egli a iniziare un lungo periodo di peregrinazioni, che finiranno per trasformarlo da brillante umanista e giurista qual era in grande riformatore. Le tappe di questa trasformazione sono state scandite non da repentine illuminazioni né da esperienze di conversione, quale può essere considerata la stessa scoperta luterana della salvezza per sola grazia mediante la fede, bensì dall'approfondimento degli studi biblici e della già ricca letteratura teologica di marca luterana e soprattutto dall'incontro con una serie di situazioni politiche e storiche ben precise, dalle quali ricava la ferma convinzione che il rinnovamento etico e religioso non può essere contenuto all'interno di un movimento intellettuale ma deve calarsi dentro le istituzioni, giungendo a inevitabili momenti di rottura e richiamando ciascuno all'assunzione di pesanti responsabilità. L'umanista Calvino non smette insomma di essere tale per diventare riformatore, ma si trova costretto dalla situazione storica a incontrare la Riforma, che per la sua generazione costituisce ormai un dato di fatto irreversibile, e a porre al suo servizio tutta la sua cultura e la sua stessa vita.

Basilea, Ginevra, Strasburgo e poi ancora definitivamente Ginevra sono le tappe principali del percorso seguito da Calvino nel senso indicato e sono precisamente luoghi in cui la spinta al rinnovamento etico e religioso proveniente dall'Umanesimo cristiano si incontra con la forza dirompente della teologia luterana, si fonde con essa e, inserendosi negli spazi aperti dagli statuti di libere città che li governano, attraverso un travaglio istituzionale spesso sofferto e complesso, li viene a costituire come centri non soltanto intellettuali ma storici e politici di affermazione e diffusione della Riforma. E in questi luoghi si sviluppa, in tempi assai rapidi, la definitiva maturazione intellettuale e teologica, ma è giusto dire anche politica, di Calvino.

A Basilea, la città in cui il monaco umanista e poi luterano Ecolampadio aveva introdotto la Riforma e la cui vita intellettuale recava al contempo il segno della presenza di Erasmo, Calvino soggiorna poco più di un anno, tra il 1535 e il 1536, e qui redige e pubblica opere che attestano il suo avvenuto passaggio alla Riforma e la sua convinta e meditata adesione ai princìpi fondamentali della teologia di Lutero. Scrive cioè l'introduzione alla traduzione francese della Bibbia, portata a termine dal suo antico sodale parigino e parente Pietro Olivetano, e soprattutto pubblica la prima redazione latina dell'*Istituzione della religione cristiana*, l'opera di sintesi dei princìpi fondamentali della fede, scritta in parte sul modello dei *Loci theologici* melantoniani e rielaborata in successive edizioni latine e francesi per tutto il corso della sua vita, come lo strumento al quale affidare la diffusione della parola di Dio e l'edificazione della sua Chiesa.[46]

A Ginevra, tra il 1536 e il 1538, conquistato definitivamente alla causa della Riforma da un altro esule francese, discepolo di Lefèvre d'Étaples e più vecchio di lui di una ventina d'anni, Guillaume Farel (1489-1565), pone la sua dottrina e la sua fede al servizio della nuova Chiesa, in un primo tempo come "lettore di Sacra Scrittura", tenendo corsi regolari nella cattedrale di Saint Pierre sulle epistole paoline, e quindi assumendosi la piena responsabilità di pastore ministro della Parola. E anche se complesse vicende dottrinali e politiche costringeranno Calvino e Farel ad allontanarsi momentaneamente da Ginevra, questa è la città in cui, dal 1541 fino alla morte avvenuta nel 1564, si dispiegherà in tutta la sua forza e incisività l'opera del riformatore.

Ma anche il soggiorno a Strasburgo, tra il 1538 e il 1541, è importante per cogliere la continuità del processo di maturazione di Calvino e la sua piena integrazione nel movimento che coinvolge tanti umanisti dell'Europa francofona nell'impresa della Riforma. Soprattutto significativo è il legame che lì si viene a stringere tra Calvino e l'iniziatore della Riforma a Strasburgo, l'alsaziano Martin Butzer (Bucero, 1491-1551) il quale, dopo aver abbandonato nel 1521 l'ordine domenicano, aveva impegnato tutto il suo ingegno e la sua vita a realizzare, nell'opera intrapresa nella libera città al confine tra Francia e Germania, un'armonica coesione tra i princìpi della teologia di Lutero e la tensione etica e culturale dell'Umanesimo erasmiano. E Strasburgo rappresenta, nel panorama del-

l'Europa protestante, una fucina straordinariamente interessante di elaborazione teologica e di iniziative culturali e pedagogiche, dove Umanesimo e Riforma cooperano attivamente, quando addirittura non convivono nelle stesse persone. In questo ambiente Calvino si integra perfettamente: guida la comunità degli esuli francesi, partecipa con autorevolezza a colloqui tra chiese aderenti alla Riforma e tra queste e la Chiesa cattolica, prepara la seconda edizione latina dell'*Istituzione*, riconosce in Bucero una guida spirituale elevata e sicura, tanto da ascrivere alla sua influenza le due scelte di vita fondamentali di questo periodo, quella di sposarsi e quella di accogliere l'appello dei magistrati di Ginevra a tornare nella città per svolgere il suo pastorato.

A questo punto possiamo considerare conclusa la formazione di questo straordinario esponente della seconda generazione di riformatori. La sua attività successiva realizza una vocazione profondamente sentita e consiste nell'organizzazione e nella guida di una Chiesa e di una comunità civile destinate a costituire un modello largamente diffuso nel resto d'Europa e, un secolo dopo, al di là dell'oceano nelle colonie americane. Al servizio di quest'opera Calvino porrà un'intensa attività di predicazione, di esegesi biblica, di polemica contro quelle che gli appariranno deviazioni dalla parola divina, rielaborando e arricchendo sempre di più lo strumento ideato come supporto alla Sacra Scrittura nella diffusione della Riforma, vale a dire l'*Istituzione della religione cristiana*. Ed è proprio guardando a questo testo, al modo in cui è strutturato, alla centralità degli strumenti filologici e retorici d'interpretazione della Scrittura, alla tensione etica che lo pervade, alla concezione di un'eloquenza che si regge sulla Parola ed è parola vivente in quanto è in grado di calarsi nelle situazioni storiche specifiche, che è possibile rendersi conto di quanto nell'impresa cui Calvino decise di votarsi e nel compito al quale si sentiva chiamato dal volere irresistibile di Dio, alla maggior gloria del quale l'opera dell'uomo è rivolta, siano confluiti tutti gli strumenti culturali e gli stimoli ricevuti nel corso di una complessa formazione della quale l'Umanesimo è componente dominante. L'incontro con la teologia di Lutero e l'assunzione di un ruolo attivo e di grandi responsabilità nella costruzione di una Chiesa autenticamente riformata all'interno di libere comunità cittadine, ben lungi dal cancellare la lezione ricevuta dall'Umanesimo erasmiano e dal magistero di Lefèvre d'Étaples, pare in definitiva dare lo sbocco storicamente più costruttivo a questa preziosa eredità.

4. Umanesimo e Riforma nella Svizzera tedesca

Mentre in Germania il rapporto tra Umanesimo e Riforma, a motivo della forte personalità di Lutero e del suo conflitto con Erasmo, conosce come si è visto momenti di estrema tensione, tanto che lo stesso Melantone è consapevole di dover comporre elementi diversi nella realizzazione della sua opera culturale e pedagogica, lo sviluppo sinteticamente ricostruito nel paragrafo precedente della diffusione della Riforma nell'Europa francofona e in particolare della formazione di Calvino mostra come, fuori dai territori tedeschi dell'Impero, l'intreccio tra i due movimenti sia sostanzialmente un dato

acquisito e l'affermarsi della Riforma sulla base dell'Umanesimo si possa intendere come un processo naturale, esente da particolari tensioni. Soprattutto questo accade (anche per ovvie ragioni politiche alle quali basti qui fare appena cenno) nelle libere città come Strasburgo, dove Bucero dichiarava di operare da erasmiano e martiniano[47] (cioè luterano), e nella Confederazione elvetica, dove, già qualche decennio prima che a Ginevra si affermasse l'opera di Farel e Calvino, la Riforma si era andata insediando nelle principali città di lingua tedesca grazie all'iniziativa di personaggi che si erano tutti formati alla scuola dell'Umanesimo. È il caso di Berna, dove opera il riformatore Berchtold Haller (1492-1536) che era stato compagno di studi di Melantone, o di San Gallo, dove la Riforma è predicata dal grande umanista, storico e letterato oltreché teologo, Joachim von Watt, latinamente denominatosi Vadianus (1484-1551).

È ancora il caso di Basilea, la città eletta da Erasmo a propria residenza per molti anni, dove presso l'editore Froben sono uscite tante tra le sue maggiori opere ed edizioni di testi, a partire dal Nuovo Testamento del 1516: qui operarono alcuni tra i più significativi esponenti della cultura umanistica, dai giuristi Bonifacio Amerbach (1495-1562) e Ulrich Zasius (1461-1535) ai teologi ed ebraisti Capitone (Fabricius Köpfel, 1478 ca.-1541) e Pellicano (Conrad Kürsner, 1478-1556) e ai dotti filologi e storici Jakob Wimpfeling (1450-1528) e Beatus Bild detto Rhenanus (1485-1547), tutti amici e spesso collaboratori di Erasmo e tutti presto o tardi coinvolti nel movimento della Riforma. In generale si può dire che un tratto caratteristico del coinvolgimento nella Riforma di questo nutrito gruppo di intellettuali, di cui abbiamo citato solo alcuni, fu il desiderio di evitare una lacerazione nel comune riferimento a Erasmo e a Lutero. Esemplare a questo proposito è l'atteggiamento di Beatus Rhenanus, che è a un tempo collaboratore di Erasmo e promotore della diffusione degli scritti di Lutero e che, quando a partire dal 1520 comincia a profilarsi una rottura tra i due, mette in opera ogni sforzo perché non venga meno quella che a lui e a tanti altri appare un'unica prospettiva comune: la diffusione della «pura doctrina Christi».[48] Ma anche nella predicazione di colui che guidò il passaggio di Basilea alla Riforma, Johann Hausschein, grecamente denominato Ecolampadio (1482-1531), vediamo che l'adesione alla teologia di Lutero si innesta sul biblicismo appreso da Erasmo e si coniuga con la forte tensione etica della *philosophia Christi*.

Il caso più interessante è comunque quello di Zurigo, dove assistiamo a un processo di riforma, sostanzialmente parallelo a quello messo in atto in Germania da Lutero, dotato di una notevole originalità. Autore principale di questo processo è Huldrych Zwingli (1484-1531), sulla formazione del quale è opportuno fermarsi, per vedere ancora una volta lo stretto intreccio tra Umanesimo e Riforma esplicarsi in una modalità tutta particolare.[49] Più giovane di Lutero di sole otto settimane, Zwingli seguì un corso di studi fortemente influenzato dall'Umanesimo, in misura decisamente superiore al riformatore tedesco. Avviato agli studi da uno zio parroco a Weesen, apprese a fondo il latino tra il 1494 e il 1498 a Basilea col maestro Gregor Bünzli (1478 ca.-1527) e a Berna con uno dei primi cultori svizzeri delle *bonae litterae*, Heinrich Wölflin (1470-1534) che aveva secondo l'uso umanistico latinizzato il suo nome in Lupulus. Tra il 1498 e il 1502 fu all'università di Vienna, dove venne a contatto con una delle personalità più significative del

primo Umanesimo tedesco: Conrad Bickel, dal nome latinizzato in Celtes (1459-1508), cultore di studi filologici e storici, che aveva soggiornato a lungo in Italia e che promosse nelle varie sedi dove operò, al fine di diffondere la cultura umanistica, una serie di associazioni o *sodalitates litterariae*; ed è presumibile che Zwingli abbia fatto parte della *sodalitas danubiana* insieme con altri giovani che si ritroveranno con lui in Svizzera a promuovere a un tempo la cultura umanistica e la riforma religiosa, come il già ricordato Vadianus. Dal 1502 al 1506 studiò all'università di Basilea, dove il magistero per lui più significativo fu quello di Thomas Wyttenbach (1472-1526), seguace in filosofia e teologia della scolastica *via antiqua* di Tommaso d'Aquino e Duns Scoto e però già dedito a coltivare studi di esegesi biblica di chiara impronta umanistica, tanto da tenere corsi sulla Sacra Scrittura e di commento all'Epistola ai Romani di Paolo: anche qui Zwingli strinse legami con personaggi a fianco dei quali si troverà a combattere negli anni successivi la battaglia per la Riforma, come il già ricordato Pellicano e l'alsaziano Leo Jud (1482 ca.-1542). Conseguito il titolo di *magister artium* nel 1506, venne ordinato prete e fu parroco a Glarona dal 1506 al 1516 e al santuario mariano di Einsiedeln dal 1516 al 1518, anno nel quale venne chiamato al Grossmünster, il duomo di Zurigo, dove avrebbe predicato, organizzato e sostenuto la Riforma sino alla morte, avvenuta nella battaglia di Kappel del 1531 in cui, come cappellano, partecipava alla difesa della Riforma stessa contro l'offensiva dei cantoni cattolici.

L'esercizio del sacerdozio tra Glarona e Einsiedeln non ridusse per nulla l'impegno di Zwingli nel campo degli studi, che non soltanto cercò di promuovere a favore di altri attraverso l'istituzione di scuole latine e una diretta attività di insegnamento, ma che soprattutto continuò a coltivare personalmente con grande intensità. Perfezionò la conoscenza del greco e iniziò lo studio dell'ebraico, venendo a formarsi una cultura molto estesa nel campo sia della letteratura classica sia della patristica e dell'esegesi biblica, con una vigile attenzione anche alla produzione degli umanisti suoi contemporanei, tra i quali mette conto di ricordare Giovanni Pico e la sua *Oratio de hominis dignitate*, nei cui confronti ebbe a manifestare grande apprezzamento. Né poteva naturalmente mancare a questo punto l'incontro decisivo con l'opera e poi direttamente con la persona di Erasmo da Rotterdam: si conobbero a Basilea nel 1515 e furono in rapporti epistolari abbastanza frequenti sino al 1523, quando le crescenti iniziative riformatrici di Zwingli a Zurigo e le sue prese di posizione radicali, in particolare quella a favore di von Hutten nella polemica che lo opponeva a Erasmo, finirono per interrompere le relazioni tra i due. Tuttavia l'influenza dell'umanista di Rotterdam sul riformatore di Zurigo resta talmente profonda e così chiara la consonanza di molti degli scopi che l'opera di entrambi si prefiggeva, che non è possibile tratteggiare il pensiero di Zwingli senza partire appunto dall'eredità erasmiana.

Se si pone mente ai tempi e ai modi in cui fu promossa la Riforma a Zurigo, è evidente che, pur non ignorando la contemporanea azione di Lutero in Germania, Zwingli si mosse in forma largamente indipendente dal pensiero di colui al quale si sarebbe anzi trovato contrapposto in una divergenza insanabile sul tema dei sacramenti e in particolare dell'eucarestia. La sua opera di riformatore deve dunque essere considerata come lo sviluppo originale di un pensiero formatosi nell'ambito dell'Umanesimo e collegato in maniera essenziale a Erasmo. Zwingli stesso attesterà nel 1523 che l'impulso a porre il Cristo al centro della sua riflessione teologica gli venne dalla lettura, negli anni di Glarona, di un poema latino di Erasmo, l'*Expostulatio Jesu cum homine*: fu questo il primo incontro con la *philosophia Christi*, al quale seguirono, non meno decisive, le letture di altri testi erasmiani, dall'*Enchiridion militis christiani* al *Moriae encomium*, dagli *Adagia* e in particolare il *Dulce bellum inexpertis* al più importante di tutti, il *Novum Instrumentum* del 1516 con la sua fondamentale introduzione, la *Paraclesis*.[50] Alla data di pubblicazione di quest'ultimo testo i due personaggi, come si è detto sopra, erano già in rapporto diretto, ma in ogni caso l'approccio alla Sacra Scrittura proposto dall'erasmiana edizione greco-latina del Nuovo Testamento non poteva non essere accolto con totale convinzione ed entusiasmo da Zwingli, a conferma di un orientamento del tutto umanistico di ritorno *ad fontes* ricevuto nei primi anni di formazione e in particolare dall'insegnamento di Wyttenbach. Ed è molto significativo il fatto che negli anni di Einsiedeln egli si dedichi alla trascrizione del testo originale greco delle Epistole di Paolo secondo l'edizione di Erasmo.

Come è stato detto con felice espressione,[51] è dunque un erasmiano convinto a salire sul pulpito del Grossmünster di Zurigo nel 1519. Il suo obiettivo consapevole è quello di tradurre in pratica la *philosophia Christi*, ponendola attraverso la predicazione alla portata del più gran numero di persone e sottolineandone la dimensione etica a partire proprio dalla scelta del testo scritturale da spiegare per primo dal pulpito: il sermone della montagna, così come è esposto nel Vangelo secondo Matteo; vi farà seguito la lettura dell'intero Vangelo, degli Atti degli apostoli e via via degli altri libri del Nuovo Testamento,[52] sino al 1525 quando passerà all'Antico Testamento. Il legame profondo che la predicazione di Zwingli ha non soltanto con l'opera di Erasmo ma con il complesso dell'Umanesimo biblico, da Valla a Colet a Lefèvre d'Étaples e a tanti altri dotti di cui si è sin qui parlato, viene alla luce attraverso l'enunciazione, che si fa sempre più netta man mano che avanza l'opera riformatrice, del principio scritturale quale unico fondamento della teologia, sacra áncora del cristiano secondo l'espressione cara a Zwingli e ripresa dalla *Ratio theologiae* di Erasmo. Oggettiva e indiscutibile è la convergenza di questo principio col *sola Scriptura* di Lutero, dell'opera del quale Zwingli prendeva conoscenza sempre più precisa in quegli anni, senza però farne dipendere la propria iniziativa, che si configura negli anni 1522-25 come un'autentica alfabetizzazione biblica condotta attraverso la predicazione e l'attività pastorale, completata dall'istituzione della scuola teologica, la cosiddetta Prophezey, che fu un centro di studi biblici e di formazione pastorale di grande importanza e significato. In tutto ciò comunque è preminente l'ispirazione erasmiana, anche se la determinazione, con la quale Zwingli persegue la realizzazione del proprio progetto riformatore sul piano istituzionale e politico, introduce nel suo linguaggio, sin dal 1520, accenti originali e man mano neanche tanto velatamente polemici nei confronti del modo in cui Erasmo e i suoi più fedeli seguaci intendevano la *philosophia Christi* e l'evangelizzazione sulla base della Bibbia. Nel *De vera et falsa religione commentarius* del 1525 (lo scritto più sistematico di Zwingli, costruito secondo il metodo dei *loci* appreso da Erasmo e applicato tra gli altri in manie-

ra esemplare da Melantone) l'evoluzione in senso radicale dei temi dell'Umanesimo biblico di stampo erasmiano, conseguente alla loro messa in pratica nell'azione riformatrice, si esprime nella forma di dichiarazioni nette e inequivocabili di questo genere: «La pietà [e con questo termine, il latino *pietas*, Zwingli intende l'autentica fede cristiana] è cosa ed esperienza, non discorso o scienza».[53]

L'ispirazione erasmiana poi, elaborata in forme originali e condotta a esiti radicali, è presente nel pensiero di Zwingli non soltanto nel principio scritturale e nella forte tensione etica, ma anche nell'impostazione cristocentrica. Anche qui la convergenza col principio luterano del *solus Christus* è evidente, ma l'elaborazione che ne viene data nella teologia zwingliana presenta notevoli tratti di originalità rispetto al modello sia di Lutero sia anche di Erasmo. Il punto essenziale consiste nella sottolineatura del ruolo che lo Spirito Santo viene a svolgere nell'incarnazione di Dio in Cristo, giacché proprio in quanto Dio è Spirito si incarna e opera storicamente in Cristo, dona agli uomini la salvezza per grazia mediante la fede e pervade ogni parola della rivelazione. Dal punto di vista esegetico tale interpretazione dell'incarnazione trova il suo fondamento principale nel Vangelo e nelle Epistole di Giovanni, ma non è improprio scorgervi la traccia di una riscoperta tutta umanistica delle dottrine neoplatoniche e, in certa misura, anche stoiche. Ed è a partire proprio da questa concezione fortemente spirituale dell'azione di Dio in Cristo che Zwingli, prima ancora di Lutero, respingerà il punto di vista erasmiano sulla salvezza espresso nel *De libero arbitrio*, e però anche affronterà il violento e drammatico conflitto dottrinale con i luterani sui sacramenti e in particolare sull'eucarestia. Il nodo di questa disputa risiede nell'interpretazione delle parole, pronunciate da Cristo nel corso dell'ultima cena, «questo è il mio corpo», dove per Zwingli il verbo "è" va inteso in senso non corporale ma spirituale e vuol dire "significa".

Certamente si tratta di una grande questione esegetica, che muove dal principio scritturale sul quale abbiamo visto convergere Umanesimo e Riforma, ma è importante notare come la soluzione abbracciata da Zwingli sia diversa tanto da quella di Erasmo (che non pose mai in discussione la dottrina cattolica della transustanziazione) quanto da quella di Lutero, sostenitore della più complessa teoria della consustanziazione. E la radice di questa diversità sta proprio in quella compenetrazione tra Cristo e Spirito su cui poggia la concezione zwingliana della fede cioè del rapporto uomo-Dio. Nella prospettiva di Zwingli la fede, che nell'uomo è il segno della grazia ricevuta attraverso il sacrificio di Cristo, si manifesta come opera che riempie di contenuto spirituale ogni atto compiuto in memoria del Cristo e a gloria di Dio, dalla celebrazione dei sacramenti alla predicazione della Parola rivelata. Né si tratta di un'opera individuale, giacché essenziale alla fede cristiana è l'amore verso il prossimo e dunque la fede rimanda alla comunità dei credenti, eguali di fronte a Dio e uniti nell'ascolto della sua Parola, cioè alla Chiesa. Come la *philosophia Cristi* erasmiana coniugava in un'unica struttura di sapere la rivelazione della Sacra Scrittura e la sapienza umana, non importa se pagana o cristiana, così la concezione zwingliana della fede come opera spirituale apre la Chiesa al mondo e, senza mai perdere l'ancoraggio primario ed essenziale alla Bibbia, si confronta storicamente con la realtà delle istituzioni e delle relazioni sociali, rifuggendo da ogni sorta di settarismo. È

quello che verrà alla luce nella polemica tra Zwingli e gli anabattisti zurighesi, uno tra i tanti gruppi dissidenti della Riforma che ne costituiscono la cosiddetta ala radicale: di questa e dei suoi rapporti con la cultura umanistica è ora infine necessario parlare per completare il quadro delineato nel nostro capitolo.

5. I dissidenti della Riforma e l'Umanesimo

Un merito essenziale della storiografia del Novecento è quello di aver messo in luce la complessità del quadro della Riforma protestante, tutt'altro che riducibile alle grandi confessioni luterana, calvinista, anglicana e, già su un piano di minor rilievo, zwingliana, ma al contrario articolato, soprattutto alle sue origini, in una molteplicità di orientamenti teologici e di movimenti ecclesiali anche molto diversi tra loro nonché ovviamente dalle chiese maggiori, ivi compresa quella cattolica.[54] C'è un mondo di "sette", di "eretici", di circoli intellettuali e di individualità inquiete, che ricerche sempre più approfondite e circostanziate, per quanto concerne le fonti testuali e i documenti, hanno messo in luce e che costituisce parte essenziale della Riforma, oltreché segno della profondità della crisi religiosa del Cinquecento. Ci si può riferire a questo mondo nel suo complesso parlando di "ala sinistra della Riforma"[55] o di "Riforma radicale"[56] oppure in termini generali di eretici o di dissidenti: è comunque un mondo estremamente ricco e interessante anche dal punto di vista intellettuale e culturale, all'interno del quale il tema del rapporto tra Umanesimo e Riforma ha un rilievo significativo. Caratteristica di questa sorta di galassia religiosa è l'inclinazione al radicalismo, a condurre cioè a esiti estremi alcuni princìpi fondamentali ricavati sia direttamente dalla Sacra Scrittura sia dalla nuova teologia riformata sia anche dalla cultura umanistica. Può essere un radicalismo di tipo eminentemente sociale, come quello che emerge in Germania nella terribile guerra dei contadini del 1525 e nella predicazione del suo leader Thomas Müntzer (1489 ca.-1525), oppure di tipo principalmente ecclesiologico, come quello dei primi gruppi anabattisti sorti a Zurigo e presto diffusi nelle province dell'impero asburgico dall'Austria ai Paesi Bassi;[57] quello che più conta però per chi come noi sia interessato a cogliere interazioni con la cultura umanistica è una sorta di radicalismo intellettuale o più propriamente teologico, che non di rado è congiunto all'uno o all'altro dei due tipi precedenti e nel quale si possono riconoscere molti personaggi del mondo colto europeo, che ebbero la singolare sorte di essere perseguitati come eretici da tutte le chiese costituite del tempo, tanto dai cattolici quanto dai luterani e dai calvinisti.

Luogo di nascita di quest'ultimo tipo di radicalismo è l'Italia: saranno poi la presenza del papato e la forte controffensiva cattolica nei riguardi della Riforma protestante a disperderne i rappresentanti nel resto d'Europa, dalla Svizzera alla Boemia, dalla Polonia ai Paesi Bassi e all'Inghilterra. Sta di fatto comunque che, dal terzo decennio del Cinquecento sino alla seconda metà inoltrata del secolo, l'Italia è teatro di una circolazione di idee e di un fervore di dibattiti e di predicazioni, attraverso cui suggestioni provenienti dal mondo riformato d'oltralpe e tradizioni intellettuali originali danno congiun-

tamente luogo a forme di religiosità e a elaborazioni dottrinali nuove e in generale caratterizzate, rispetto all'universo delle chiese costituite, da una forte carica di radicalismo. Del resto la cultura umanistica, di cui l'Italia era stata la culla nel secolo precedente, aveva maturato nella sua fase più avanzata, con Valla, Ficino e Pico, un fortissimo interesse per i problemi religiosi «di carattere – come ebbe magistralmente a scrivere Cantimori[58] – non solo filosofico generale, ma anche teologico ed etico-politico» e aveva insegnato a impegnare, nella ricerca di soluzione di tali problemi, «il nuovo modo di studiare il significato delle parole per raggiungere la verità al di là di ogni altra preoccupazione».[59] Se poi si tien conto che la presenza del papato costituirà certo un fortissimo argine alla diffusione della Riforma, ma tra Quattrocento e Cinquecento, per la corruzione dei costumi e la degenerazione della vita ecclesiastica di cui Roma era in tutti i sensi la capitale, è ragione di una crisi religiosa avvertita con forza ancora maggiore che nel resto d'Europa, ben si intende come in Italia trovino facilmente eco i temi della predicazione luterana e si diffondano presto testi e idee provenienti d'oltralpe.

Si tratta comunque di una recezione tutt'altro che passiva, grazie all'apporto proprio di quegli elementi di dottrina e di quegli interessi culturali di marca umanistica, il cui profondo radicamento negli ambienti intellettuali italiani abbiamo appena richiamato. Il primo e più evidente segnale di questa relativa autonomia e originalità è la facilità con la quale testi e insegnamenti provenienti sia da Erasmo e dagli ambienti a lui legati sia da Lutero e dai teologi della nascente Chiesa di Wittenberg, primo tra tutti Melantone, vengono recepiti in Italia quali strumenti in grado di dare un contributo risolutivo alla grave situazione di crisi religiosa, senza che ne sia avvertita la possibile reciproca conflittualità o che comunque le sia dato rilievo. È stato acutamente rilevato come, fra il 1520 e il 1530, venga costruita in Italia e acquisti notevole diffusione l'immagine di un "Erasmo luterano",[60] tanto che vi sono testi di Lutero che circolano sotto il nome di Erasmo,[61] e in generale si può dire, ancora una volta con le parole di Cantimori, che l'interesse per le dottrine di entrambi «proveniva in questa situazione da quanto in esse v'era di antiteologico, insieme antintellettualistico e antirazionalistico, onde potevano attirare mentalità filosofiche, mentalità politiche e mentalità religiose».[62] Questa tendenza a smussare le controversie tra Erasmo e Lutero e farne convergere l'insegnamento verso il comune obiettivo di una rigenerazione etica e di un rinnovamento culturale è comune, come abbiamo visto, a tutte le situazioni in cui la diffusione della Riforma viene a innestarsi sul terreno preparato dall'Umanesimo. Ed è quanto accade anche in Italia, con in più la caratteristica che l'impossibilità storica e politica di realizzare la Riforma nelle istituzioni, se da un lato crea enormi difficoltà a livello della stessa sopravvivenza a chi aderisce a essa, per altri versi rende il messaggio evangelico ricevuto d'oltralpe estremamente duttile, suscettibile di coniugarsi con tradizioni culturali e spirituali di vario genere e di essere piegato in forme di radicalismo teologico e religioso, più di quanto non accada là dove l'adesione alla Riforma è diventata un fatto istituzionale.

Studi recenti, in larga misura fondati anche sugli atti dei processi del tribunale dell'Inquisizione istituito da Paolo III nel 1542, hanno messo in luce l'ampiezza e la capillarità della diffusione in Italia di opere, spesso appositamente tradotte, di Erasmo, Lutero, Melantone, Bucero, Zwingli, Calvino.[63] Questo patrimonio di dottrina viene assimilato in una maniera che può apparire eclettica, in quanto ne vengono recepiti gli elementi comuni d'ordine più generale: il richiamo deciso alle fonti della teologia cristiana e in primo luogo alla Sacra Scrittura; l'urgenza di una rigenerazione etica sulla base del precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo; la predicazione della parola divina posta a fondamento della vita della Chiesa e la conseguente perdita di significato e valore di ogni sovrastruttura gerarchica, liturgica o dottrinale; la centralità del Cristo e del beneficio della grazia da lui ricevuto, che restituisce all'uomo l'intera sua dignità. Su questi temi essenziali si mobilitano le coscienze sia in ambienti popolari, con una prevalenza del ceto artigianale, sia nei circoli dotti permeati di cultura umanistica dove, sino a un certo momento che praticamente coincide con l'apertura del Concilio di Trento nel 1545, si coltiva un ideale erasmiano di pacificazione ecclesiastica e dove al contempo maturano le loro convinzioni intellettuali di grande spicco, destinati a diffondere con l'esilio nel resto d'Europa il punto di vista di una teologia difforme da vecchie e nuove ortodossie. Basti qui menzionare tra i tanti il circolo umanistico raccolto nel Veneto intorno a Pietro Bembo (1470-1547), l'*entourage* di due eminenti erasmiani cardinali di santa romana Chiesa quali Jacopo Sadoleto (1477-1547) e Gasparo Contarini (1483-1542), il circolo viterbese del futuro primate d'Inghilterra Reginald Pole (1500-1558) e, soprattutto importante per l'ampiezza degli influssi esercitati, il gruppo facente capo a Napoli a una straordinaria figura di intellettuale esule dalla Spagna, intento a declinare in senso spiritualista e in forme raffinatamente elitarie temi assorbiti dall'Umanesimo erasmiano e spunti tratti dalla teologia della Riforma: Juan de Valdés (1498 ca.-1541).[64] È certo il passaggio da Napoli e la familiarità con Valdés di Benedetto da Mantova[65] e Marcantonio Flaminio (1498-1550), autori di una delle più interessanti opere chiaramente orientate nel senso della Riforma composte in Italia: *Il beneficio di Cristo* pubblicato a Venezia nel 1543,[66] che per trattare della salvezza per grazia riprende nel titolo l'espressione che abbiamo già incontrato in Melantone. Anche il senese Bernardino Ochino (1487 ca.-1565) fu più volte a Napoli, in contatto con Valdés e il suo circolo, da cui assimila per la prima volta i temi caratteristici della Riforma per riversarli poi in una intensa e fortunatissima attività di predicazione, condotta nella sua veste di padre cappuccino, generale dell'ordine dal 1538, in molte città d'Italia sino all'esilio volontario, a far data dal 1542, che lo conduce prima in Svizzera e poi attraverso un po' tutta l'Europa protestante fino alla morte in Moravia: una delle figure più suggestive del mondo ereticale italiano, punto di riferimento per moltissimi compatrioti che lo seguiranno sulla via dell'esilio per motivi religiosi.[67]

Il cristocentrismo proprio di tutte le dottrine riformate è inoltre oggetto, da parte di alcuni intellettuali, di una rielaborazione alla luce sia del platonismo tardo-umanistico alla Ficino sia del nuovo razionalismo aristotelico praticato tra Padova e Bologna. L'umanità del Cristo viene decisamente valorizzata, assunta a emblema della dignità dell'uomo e, se da un lato ciò conduce a una forte sottolineatura della centralità dell'amore quale legame spirituale tra Dio e l'uomo e fondamento dell'etica, dall'altro spinge a

una riflessione in chiave accentuatamente razionale sul rapporto Dio-Cristo e in definitiva sulla Trinità. Da qui scaturiscono forme di radicalismo teologico che da un lato favoriscono l'incontro di alcuni di questi "eretici" italiani, come Giorgio Siculo,[68] Camillo Renato (1500-1575), Celio Secondo Curione (1503-1569), con l'anabattismo e dall'altro pongono proprio due italiani, i senesi Lelio Sozzini (1525-1562) e suo nipote Fausto (1539-1604), alle origini di un movimento antitrinitario avvertito come massimamente empio da tutte le chiese costituite. Se si guarda alla formazione di Lelio Sozzini[69] tra Padova e Bologna, prima che anch'egli prendesse la via dell'esilio in Svizzera e attraverso tutti i paesi dell'Europa centro-orientale, risulta chiaro come il suo radicalismo teologico affondi le proprie radici in una cultura improntata dall'umanesimo biblico, per quanto concerne l'esclusività del fondamento teologico nella Sacra Scrittura, e anche giuridico, con particolare riferimento ai problemi connessi alla giustificazione e al valore espiatorio del sacrificio di Cristo.

D'altronde la riflessione sulla natura di Cristo, che con i due Sozzini conduce non soltanto all'elaborazione di una teologia coerentemente antitrinitaria ma anche, con Fausto in particolare, alla formazione di un'importante comunità ecclesiale fiorente in Polonia tra Cinquecento e Seicento,[70] è il tema sul quale lavora e per il quale conosce il martirio un altro grande dissidente della Riforma, questa volta spagnolo e però legato agli eretici italiani per molti nessi ideali maturati sulle comuni strade dell'esilio per motivi religiosi: Michele Serveto (1511 ca.-1553).[71] Dopo una prima formazione in Spagna a contatto con ambienti profondamente influenzati dall'umanesimo erasmiano,[72] Serveto aveva studiato diritto all'università di Tolosa e quindi, sospinto da interessi e curiosità più teologici che giuridici, aveva prima maturato il distacco dall'ortodossia cattolica e poi iniziato una peregrinazione che lo porta innanzi tutto nei luoghi dove la Riforma si stava affermando secondo linee di mediazione tra Erasmo e Lutero che abbiamo illustrato nelle pagine precedenti: Basilea e Strasburgo. Appunto a Strasburgo pubblica nel 1531 il suo primo scritto antitrinitario, il *De Trinitatis erroribus*, nel quale l'esegesi biblica appresa da Valla ed Erasmo, orientata secondo istanze ficiniane e pichiane, che facevano dell'uomo il centro dell'universo e dell'amore il fondamento dell'etica, e però anche adattata a una sorta di energetismo materialistico assorbito da un'intensa lettura di Tertulliano, lo conduce a conclusioni di sconcertante, per i contemporanei, radicalità. La visione teologica cristocentrica, per la quale Serveto ritiene in perfetta buona fede di essere legato al mondo della Riforma, si fonda in effetti per lui su di una dignità dell'uomo inteso nella sua concreta unità di carne e spirito, che si esalta in Cristo, creatura terrena nella quale si realizza pienamente l'unità tra Dio e gli uomini espressa in una fede indissolubilmente congiunta alla carità. Quest'opera, condannata dai riformatori protestanti e ancor più duramente dai teologi cattolici ma ciò nonostante largamente diffusa e conosciuta in particolare negli ambienti ereticali italiani, fece dal 1532 in avanti di Serveto un perseguitato costretto a vivere sotto falso nome spostandosi tra varie località della Francia. Ma questa condizione non attenuò per nulla i suoi convincimenti, resi anzi ancor più radicali da studi di medicina condotti a Parigi che lo rafforzano nella sua visione della corporeità come valore non antitetico alla spiritualità, così da giungere alla

pubblicazione dell'opera più matura, la *Christianismi restitutio* del 1553. Il nascondimento sotto lo pseudonimo di Michele di Villanova non valse né a impedire la distruzione di pressoché tutte le copie dell'opera (nelle biblioteche d'Europa ne restano solo tre) né a proteggere Serveto dalla condanna da parte sia dell'Inquisizione cattolica sia dei teologi protestanti: cercando di sottrarsi alla prima mediante la fuga in terra riformata a Ginevra, cadde vittima dell'intransigenza dottrinale di Calvino, che lo consegnò alle autorità cittadine come reo di empietà grave e queste lo condannarono a essere arso sul rogo il 27 ottobre 1553.

Il martirio di Serveto segna una svolta nella storia della Riforma e in particolare nei rapporti tra le chiese costituite e il variegato mondo dei dissidenti, costretti da quel momento in avanti a constatare l'impossibilità di convivere con le nuove ortodossie, salvaguardando quell'istanza critica e quella libertà nella ricerca del vero e nella pratica del bene, che la gran parte di loro aveva assorbito dall'Umanesimo erasmiano e pensato di realizzare nell'opera riformatrice di Lutero. E però, se dal punto di vista della storia delle chiese questo momento rappresenta l'emarginazione degli "eretici" e impone loro il lungo e difficile sforzo di sopravvivere in comunità più o meno clandestine o destinate a un esilio continuo in ragione del mutare della situazione nell'uno o nell'altro paese d'Europa, dal punto di vista della storia delle idee esso costituisce l'inizio di un dibattito di grande importanza per il pensiero occidentale: quello sulla tolleranza religiosa, che per almeno due secoli risulterà strettamente intrecciato all'elaborazione di una moderna teoria dello Stato.[73] A promuoverlo fu ancora una volta un personaggio legato agli ambienti della dissidenza riformata, provvisto di una solida cultura umanistica e determinato a salvaguardare la dignità e la libertà di giudizio del credente pur nella convinta adesione ai princìpi teologici fondamentali della Riforma: Sebastiano Castellione (originariamente Chatillon o Chateillon, 1525-1563). Nato in Savoia, formatosi a Lione nello studio del latino e del greco secondo un modello ispirato all'erasmiana *philosophia Christi*, aveva aderito alla Riforma per diretta influenza di Calvino, del quale fu collaboratore prima a Strasburgo e poi a Ginevra, dove diresse per alcuni anni le scuole cittadine. A partire dal 1544 si trasferì nell'ambiente più liberale di Basilea dove, pur tra molte difficoltà anche d'ordine economico, proseguì negli studi letterari e biblici (pubblicò la traduzione completa della Bibbia in latino nel 1551 e in francese nel 1555) e soprattutto fu punto di riferimento essenziale per quella diaspora di intellettuali, principalmente italiani, che nell'esilio cercavano la possibilità di vivere la fede senz'altro vincolo che la Sacra Scrittura e la rettitudine della propria coscienza. E quando giunse la notizia del rogo di Serveto, Castellione si fece interprete del sentimento comune di questo nucleo di credenti, pubblicando anonima nel 1554 sotto il titolo *De haereticis an sint persequendi*[74] una raccolta di scritti, molti dei quali, ma non tutti, suoi, il cui senso generale non era la difesa dell'antitrinitarismo servetiano, ma quella di tutti i cristiani fedeli alla parola del Cristo e al precetto dell'amore e pur dissenzienti rispetto alle varie ortodossie in questioni dottrinali complesse e sostanzialmente incerte. Ché infatti la convinzione profonda, comune anch'essa a molti riformati dissenzienti e radicali, espressa da Castellione in uno scritto rimasto per secoli inedito, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et scien-*

di,[75] è che su molte questioni di dottrina non è dato al cristiano possedere la verità e che l'essenziale è attenersi al precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo.

Siamo in presenza di una decisa radicalizzazione di elementi attinti all'Umanesimo non solo erasmiano ma anche platonico, ed elaborati in maniera da dare un fondamento etico e religioso a una dottrina della tolleranza, la cui urgenza si faceva sempre più manifesta. Su questa stessa linea si collocherà, qualche anno più tardi, nel 1564, l'opera famosa di un altro italiano esule in Inghilterra, gli *Stratagemata Satanae* di Giacomo Aconcio (1520 ca.-1567),[76] e molti altri saranno i contributi al dibattito provenienti dal variegato mondo della dissidenza riformata. È in questo mondo del resto che lo sforzo di coniugare cultura umanistica e teologia riformata sul terreno principalmente della riflessione etico-politica, dove il problema della tolleranza ha un rilievo essenziale, si mantiene vivo, e di qui si trasmette a una tradizione che si protrae per tutto il secolo successivo sino a sfociare nell'Illuminismo.

Note

[1] È la tesi, tuttora presente in molti manuali di storia della filosofia, che in Italia è stata enunciata con assoluta chiarezza da G. Gentile, *Il carattere del Rinascimento* (1920), in Id., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, terza edizione accresciuta e riordinata, Sansoni, Firenze 1940, pp. 15-46 e da G. De Ruggiero, *Storia della filosofia*, parte terza, I, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Laterza, Bari 1930. Su questi temi cfr. F. De Michelis Pintacuda, *Tra Erasmo e Lutero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001.

[2] Cfr. M. Lutero, *Il servo arbitrio*, a c. di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 1993, pp. 415-416: «Di una cosa ti lodo grandemente e ti applaudo; di avere, solo fra tutti, affrontato la vera questione, il punto cruciale cioè, senza importunarmi con altri problemi fuori luogo, come il papato, il purgatorio, le indulgenze e cose simili – sciocchezze più che vere questioni – con cui finora quasi tutti mi hanno dato invano la caccia. Tu, e soltanto tu, hai visto il cardine dei vari problemi e hai affrontato la questione cruciale. [...] Scrivi di non voler affermare nulla, ma di aver fatto soltanto dei confronti. Chi penetra fino in fondo una questione e la intende correttamente non scrive in questo modo. Io invece in questo libro NON HO FATTO DEI CONFRONTI, MA HO AFFERMATO E AFFERMO; e non voglio lasciare a nessuno il compito di esprimere un giudizio, ma consiglio a tutti di prestare obbedienza». Cfr. anche Erasmo, *Il libero arbitrio*, a c. di R. Jouvenal, Claudiana, Torino 1969.

[3] L'"esperienza della torre" alla quale Lutero stesso fa risalire la scoperta teologica della salvezza per sola fede; cfr. G. Miegge, *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1964, cap. V; H.A. Oberman, *Martin Lutero. Un uomo tra Dio e il diavolo*, Laterza, Roma-Bari 1987, cap. V.

[4] I tre "grandi scritti della Riforma" pubblicati nel 1520 sono: *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca, sull'emendazione della Cristianità*; *Della cattività babilonese della Chiesa* e *Della libertà del cristiano* (trad. it. in M. Lutero, *Scritti politici*, a c. di G. Panzieri Saija, UTET, Torino 1949). Fu poi Lutero stesso a porre *Il servo arbitrio* e il *Catechismo* (trad. it. M. Lutero, *Il Piccolo Catechismo. Il Grande Catechismo (1529)*, a c. di F. Ferrario, Claudiana, Torino 1998) su di un piano superiore a tutte le sue altre opere, scrivendo in una lettera del 1537: «Nessun mio libro infatti riconosco giusto, se non forse *Il servo arbitrio* e il *Catechismo*», *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel*, 18 voll., H. Böhlau, Weimar 1930-85 (d'ora in avanti indicato con la sigla WA Br), vol. VIII, p. 99.

[5] Cfr. quanto scrive nella *Paraclesis ovvero esortazione allo studio della filosofia cristiana* premessa all'edizione greco-latina del Nuovo Testamento del 1516: «Questo genere di filosofia risiede più autenticamente nei sentimenti che nei sillogismi, è vita più che disputa, ispirazione piuttosto che erudizione, conversione più che ragionamento. [...] E che altro è la filosofia di Cristo, che egli stesso chiama rinascita, se non l'instaurazione di una natura che era stata creata buona? Per questo è possibile trovare nei libri dei pagani moltissime cose che concordano con la sua dottrina, quantunque nessuno le abbia insegnate in maniera più completa ed efficace di Cristo» (trad. it. in Erasmo da Rotterdam, *La formazione cristiana dell'uomo*, a c. di E. Orlandini Traverso, Rusconi, Milano 1989, p. 438).

[6] Cfr. J.B. Payne, *Toward the Hermeneutics of Erasmus*, in J. Coppens (a c. di), *Scrinium Erasmianum*, Brill, Leiden 1969, vol. II, pp. 13-49.

[7] Cfr. l'opera abbozzata da Erasmo nel monastero di Steyn intorno al 1489 e pubblicata nel 1520: *Antibarbari*, in *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, a c. di J.H. Waszink, L.E. Halkin, C. Reedijk, C.M. Bruehl, North-Holland Publishing Company, Amsterdam-Oxford 1969- (d'ora in avanti indicato con la sigla ASD), vol. I-1, pp. 1-138. Sull'argomento è molto importante il saggio di R. Pfeiffer, *Erasmus und die Einheit der klassischen und der christlichen Renaissance*, in "Historisches Jahrbuch", 74, 1955, pp. 175-188, ora in R. Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*, C.H. Beck, München 1960, pp. 208-221; ma si veda anche S. Cavazza, *La cronologia degli* Antibarbari *e le origini del pensiero religioso di Erasmo*, in "Rinascimento", XV, 1975, pp. 141-179.

[8] Cfr. per Erasmo *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, a c. di P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, B. Flower, E. Rosenbaum, 12 voll., Clarendon Press, Oxford 1906-1958 (d'ora in avanti indicato con Allen) e per Lutero WA Br.

[9] Cfr. la lettera del 1° marzo 1517 all'amico di Erfurt, Johann Lang: «Sto leggendo il nostro Erasmo e la mia simpatia nei suoi confronti diminuisce di giorno in giorno. Mi piace in verità perché denunzia tanto i monaci quanto i preti con costanza non inferiore all'erudizione e condanna la loro inveterata e ottusa ignoranza. Temo però che non sostenga abbastanza Cristo e la grazia di Dio [...]: in lui le considerazioni umane prevalgono su quelle divine» (WA Br, vol. I, p. 90).
[10] L'iniziativa è di Lutero con una lettera in data 28 marzo (WA Br, vol. I, pp. 361-363), alla quale Erasmo risponde il 30 maggio (Allen, vol. III, pp. 605-607).
[11] «Egli ora – scrive a Spalatino il 16 luglio 1520 parlando di Lutero – sta caricando la causa delle buone lettere di una ostilità esiziale per noi e infruttuosa per lui» (Allen, vol. IV, p. 298); e a Melantone, nel giugno dello stesso anno: «Chi è d'accordo con Lutero – e tutte le persone perbene sono con lui – vorrebbe che egli avesse scritto certe cose in maniera più civile e moderata» (ivi, p. 287).
[12] WA Br, vol. III, p. 270.
[13] Allen, vol. V, p. 451.
[14] Sulla *devotio moderna* lo studio più esauriente è quello di R.R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Brill, Leiden 1968.
[15] Cfr. in proposito H. Holeczek, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Brill, Leiden 1975.
[16] L'opera di esegesi biblica di Erasmo comprende inoltre commenti agli Atti degli apostoli, a tutte le Epistole, a diversi Salmi; complemento essenziale di tutto questo sono l'introduzione al Nuovo Testamento del 1516 intitolata *Paraclesis, id est adhortatio ad Christianae Philosophiae studium* e lo scritto del 1519 *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram Theologiam*. Su questo aspetto dell'opera di Erasmo cfr. B. Hall, *Erasmus: Biblical Scholar and Reformer*, in T.A. Dorey (a c. di), *Erasmus*, Routledge and Kegan Paul, London 1970, pp. 81-113; J.H. Bentley, *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton University Press, Princeton 1983.
[17] Scrive nel 1523 all'amico alsaziano Jean de Botzheim, in una lunga lettera dove fornisce il catalogo di tutte le sue opere: «Erasmo non ha insegnato null'altro che eloquenza» (Allen, vol. I, p. 40).
[18] Su questo carattere della teologia di Erasmo sono molto importanti i lavori di J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Les Belles Lettres, Paris 1981 e di M. Hoffmann, *Rhetoric and Theology. The Hermeneutic of Erasmus*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1994.
[19] Vale la pena di ricordare che Erasmo, pur avvertendone l'importanza, non riuscì a impadronirsi della lingua ebraica, al contrario di Lutero che se ne avvalse nell'opera di traduzione dell'Antico Testamento.
[20] Si veda in particolare il *De arte cabbalistica* del 1517 (trad. it. *L'arte cabbalistica*, a c. di G. Busi e S. Campanini, Opuslibri, Firenze 1995).
[21] Cfr. Melantone, *Oratio de Erasmo Roterodamo (1557)*, trad. it. in Melantone, *Scritti religiosi e politici*, a c. di A. Agnoletto, Claudiana, Torino 1981, pp. 224-231.
[22] Per un primo eccellente approccio a questo tema, ampiamente studiato dalla medievistica più recente, si veda H.A. Oberman, *I maestri della Riforma*, il Mulino, Bologna 1982.
[23] Cfr. L.W. Spitz, *Headwaters of the Reformation. Studia Humanitatis, Luther Senior, et Initia Reformationis*, in H.A. Oberman (a c. di), *Luther and the Dawn of the Modern Era*, Brill, Leiden 1974, pp. 89-116.
[24] Philipp Schwarzerdt grecizzò il suo nome in Melanchthon, da cui il nostro Melantone.
[25] Si vedano principalmente W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, 2 Bd., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967-1969; H. Scheible, *Filippo Melantone*, Claudiana, Torino 2001; di Scheible è importante anche il saggio *Melanchthon zwischen Luther und Erasmus*, in A. Buck (a c. di), *Renaissance Reformation Gegensätze und Gemeinsamkeiten*, Harrassowitz, Wiesbaden 1984, pp. 155-180. Utile infine è la sintesi di F. Schalk, *Mélanchthon et l'Humanisme*, in *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e^ et au début du XVI^e^ siècle. Colloque de Strasbourg 9-11 mai 1957*, PUF, Paris 1959, pp. 73-82.
[26] Ancora nel 1557, nella già citata *Oratio de Erasmo Roterodamo*, scriveva: «sebbene vi sia stata, a quanto pare, una certa divergenza di giudizi tra Lutero ed Erasmo intorno ad alcune controversie, tuttavia è indubitabile che tutta questa parte della Riforma, che condanna gli errori dei riti umani nella Chiesa, sia riuscita gradita ad Erasmo» (Melantone, *Scritti religiosi e politici*, cit., p. 230).

[27] La disputa, organizzata dal duca Giorgio di Sassonia, faceva seguito all'attacco mosso alle tesi luterane dal teologo dell'università di Ingolstadt Johann Eck (1486-1543); vi intervenne per primo il seguace di Lutero Andreas Karlstadt (Carlostadio, 1480 ca.-1541) che aveva a sua volta pubblicato un duro scritto polemico contro Eck.
[28] Melantone, *Scritti teologici e politici,* cit., p. 99.
[29] «Essendo tanto nociva la teologia incolta (*inerudita theologia*), si può facilmente capire che la Chiesa ha bisogno di molte grandi arti» (*De philosophia oratio (1536)*, in *Melanchthons Werke in Auswahl*, a c. di R. Stupperich, Gerd Mohn, Gütersloh 1951-1975, vol. III, p. 91); «Quale altra cosa infatti reca maggiori vantaggi a tutto il genere umano delle lettere?» (*In laudem novae scholae (1526)*, ivi, p. 64).
[30] Cfr. Melantone, *De restituendis scholis (1540)*, ivi, pp. 105-114.
[31] Cfr. E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari 1957, cap. VI.
[32] Cfr. Melantone, *Oratio de studiis linguae Graecae (1549)*, in *Melanchthons Werke,* cit., vol. III, pp. 135-148.
[33] «Io non ignoro che filosofia e teologia sono due generi di dottrina diversi. Né voglio mescolarli in maniera da fare confusione, ma voglio che il teologo trovi aiuto in un ordine metodico vantaggioso. Avrà infatti bisogno di mutuare molte cose dalla filosofia [...]. Io richiedo una filosofia erudita, non quei cavilli che non hanno alcuna consistenza. Per questo ho detto che bisogna scegliere un solo genere di filosofia, che non abbia nulla di sofistico e che si attenga a un giusto metodo: tale è la dottrina di Aristotele [...] tuttavia chi segue come guida principalmente Aristotele e ricerca un genere di dottrina semplice e per nulla sofistica, può talvolta prendere spunti anche da altri autori» (Melantone, *De philosophia oratio (1536)*, ivi, p. 93; cfr. anche *Oratio de Aristotele (1544)*, ivi, pp. 122-134).
[34] Cfr. soprattutto Melantone, *Philosophiae moralis epitomes libri duo (1546)*, ivi, pp. 151-301.
[35] Erasmo aveva illustrato il metodo dei *loci* nel suo *De duplici copia verborum ac rerum*, scritto nel 1512 per la scuola di San Paolo di Londra del suo amico Colet.
[36] Melantone fu autore di diversi importanti scritti logici, sui quali operò, sin dalla giovinezza per tutta la vita, continui approfondimenti e rielaborazioni: in particolare vanno ricordati i *De rhetorica libri tres* del 1519 e i *Dialectices libri IV* del 1527. Su questi aspetti dell'opera di Melantone e sulla complessa tradizione nella quale sono inseriti si veda C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968.
[37] Su questo carattere della teologia di Melantone e su come esso orienti la sua lettura della Bibbia e dei padri della Chiesa, è importante lo studio di E.P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation*, Brill, Leiden 1983.
[38] «Io non produco opinioni nuove e penso anzi che nella Chiesa di Dio non vi sia delitto maggiore che giocare a inventare opinioni nuove e allontanarsi dagli scritti dei profeti e degli apostoli nonché dal consenso genuino della Chiesa di Dio. D'altra parte io seguo e abbraccio la dottrina della Chiesa di Wittenberg e di quelle a essa collegate, che rappresenta senza dubbio il consenso della Chiesa universale di Cristo, cioè di tutti i dotti nella Chiesa di Cristo» (Melantone, *Loci praecipui theologici (1559)*, in *Melanchthons Werke,* cit., vol. II/1, p. 166).
[39] «Non vedo come possa chiamarsi cristiano chi ignora la forza del peccato, la legge, la grazia. Da questi princìpi [*loci*] infatti si conosce propriamente Cristo, dal momento che questo è conoscere Cristo: conoscere i suoi benefici» (*Loci communes...(1521)*, ivi, p. 7).
[40] Cfr. *Oratio in funere Lutheri (1546)* e *Oratio de Martino Luthero (1548)*, trad. it. in Melantone, *Scritti religiosi e politici,* cit., pp. 153-170.
[41] Melantone iniziò a pubblicare nel 1558 la traduzione dal tedesco in latino, completata dopo la sua morte dal genero Kaspar Peucer, del *Chronicon Carionis*, una storia universale edita a Wittenberg nel 1532. Vale la pena di citare al riguardo quanto scrive Arnaldo Momigliano: «Seguendo Lutero, Melantone ebbe un ruolo di guida nel rendere popolare la storia all'università di Wittenberg [...] di fatto egli diede inizio all'insegnamento di storia universale [...] il diffondersi del metodo storico tedesco nel XIX secolo non fu una repentina,

quasi improvvisa, conseguenza del movimento romantico. Quella che sembrò a molti la novità di Niebuhr, Savigny e Ranke, era stata preparata da secoli di duro lavoro nelle università tedesche», *L'insegnamento della storia come soggetto accademico e le sue implicazioni*, in "Minerva", XXI, 1, 1983, pp. 1-15; ora in A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1985, pp. 75-96.

[42] Cfr. i seguenti studi fondamentali: A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Champion, Paris 1916; Id., *Études érasmiennes (1521-1529)*, Droz, Paris 1939; L. Febvre, *Le origini della Riforma in Francia e il problema delle cause della Riforma*, in L. Febvre, *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino 1966, pp. 5-70.

[43] Soprattutto importanti, tra questi, Dionigi pseudo-Aeropagita e Raimondo Lullo.

[44] Sulla formazione di Calvino è molto utile il lavoro di A. Ganoczy, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice*, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1966; un ottimo profilo complessivo del riformatore è dato da W.J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Laterza, Roma-Bari 1992.

[45] Ed. critica a c. di F. L. Battles e A. M. Hugo: *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, Brill, Leiden 1969; cfr. inoltre C. Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, Brill, Leiden 1977.

[46] Dell'edizione pubblicata in latino nel 1559 e in francese nel 1560 esiste la traduzione italiana: G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a c. di G. Tourn, UTET, Torino 1971.

[47] Citato da E.-W. Kohls, *Érasme et la Réforme*, in *Colloquia Erasmiana Turonensia*, Vrin, Paris 1972, pp. 837-847.

[48] Cfr. H. Meylan, *Beatus Rhenanus et la propagande des écrits Luthériens en 1519*, in *Colloquia Erasmiana Turonensia* cit., pp. 860-865, ora in H. Meylan, *D'Érasme à Théodore de Bèze*, Droz, Genève 1976, pp. 39-45.

[49] Lo studio italiano più esauriente su Zwingli è quello di F.E. Sciuto, *Ulrico Zwingli*, Giannini, Napoli 1980; ma si veda anche F. Ferrario, *La "Sacra Ancora". Il principio scritturale nella Riforma zwingliana (1522-1525)*, Claudiana, Torino 1993. Esistono anche due buone raccolte di testi tradotti in italiano: Zwingli, *Scritti teologici e politici*, a c. di E. Genre, E. Campi, Claudiana, Torino 1985 e *Scritti pastorali*, a c. di E. Genre, F. Ferrario, Claudiana, Torino 1996.

[50] Cfr. H. Meylan, *Zwingli et Érasme de l'Humanisme à la Réformation*, in *Colloquia Erasmiana Turonensia*, cit., pp. 849-858, ora in H. Meylan, *D'Érasme à Théodore de Bèze*, cit., pp. 53-62.

[51] Ivi, p. 851 (55).

[52] Non commentò però l'Apocalisse e probabilmente nemmeno il Vangelo di Marco e qualche epistola di Paolo; cfr. F.E. Sciuto, *op. cit.*, pp. 91-92.

[53] Citato da H. Meylan, *Zwingli et Érasme*, cit., p. 854 (58).

[54] Per limitarsi ad alcuni riferimenti essenziali, basti citare: E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1960; D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939 (nuova ed. a c. di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992); R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 1958; H.A.E. van Gelder, *The two Reformations in the 16th Century*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961; G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Westminster Press, Philadelphia 1972; A. Rotondò, *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Giappichelli, Torino 1974; S. Caponetto, *La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento*, Claudiana, Torino 1992; M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1993.

[55] Cfr. R.H. Bainton, *op. cit.*

[56] Cfr. G.H. Williams, *op. cit.*

[57] Si veda l'ampio e documentato lavoro di U. Gastaldi, *Storia dell'Anabattismo 1. Dalle origini a Münster 1525-1535*, Claudiana, Torino 1972 e *2. Da Münster ai giorni nostri*, Claudiana, Torino 1981.

[58] D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 1.

[59] Ivi, p. 3.

[60] S. Seidel Menchi, *Erasmo in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

[61] Per esempio, *Uno libretto volgare, con la dechiaratione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano*, che è una raccolta di scritti di Lutero, viene pubblicato a Venezia tra il 1522 e il 1543 in tre edizioni anonime e quattro sotto il nome di Erasmo; cfr. M. Firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, cit., p. 11 ss.

[62] D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., p. 25.

[63] Una funzione decisiva di stimolo in questo campo è stata svolta dalle ricerche di Cantimori (oltre agli *Eretici italiani del Cinquecento*, cit., si vedano gli studi raccolti in D. Cantimori, *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975), alle quali hanno fatto seguito i lavori di A. Rotondò, M. Firpo, S. Caponetto, S. Seidel Menchi citati alle note 54 e 60 e quelli di numerosi altri studiosi; tra i più recenti merita di essere visto, per la ricchezza e la precisione della documentazione, S. Peyronel Rambaldi, *Dai Paesi Bassi all'Italia "Il sommario della Sacra Scrittura". Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

[64] Cfr. M. Firpo, *Tra alumbrados e "spirituali". Studi su Juan de Valdés e il valdesianismo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990.

[65] Di Benedetto Fontanini da Mantova si hanno notizie dal 1511, quando entrò come professo nell'ordine dei benedettini, al 1555.

[66] Ed. critica a c. di S. Caponetto, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1972; un'edizione più snella si deve sempre a S. Caponetto, Claudiana, Torino 1991.

[67] Cfr. B. Ochino, *I "dialogi sette" e altri scritti del tempo della fuga*, a c. di U. Rozzo, Claudiana, Torino 1985.

[68] Del benedettino siciliano Giorgio Rioli si sa che morì strangolato in carcere a Ferrara nel 1551, mentre è ignoto l'anno di nascita; si veda A. Prosperi, *L'eresia del libro grande: storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000.

[69] Cfr. L. Sozzini, *Opere*, ed. critica a c. di A. Rotondò, Olschki, Firenze 1986.

[70] Il centro religioso e culturale del socinianesimo, dagli ultimi anni del Cinquecento sino a tutta la prima metà del Seicento, fu la cittadina polacca di Raków; nel 1658 ai sociniani fu imposto il bando dalla Polonia entro due anni e da allora si dispersero per l'Europa con una prevalenza di presenze nei Paesi Bassi. Cfr. E.M. Wilbur, *A History of Unitarianism. I. Socinianism and its Antecedents*, Beacon Press, Boston 1945; S. Kot, *Socinianism in Poland*, Starr King Press, Boston 1957; J. Tazbir, *A State without Stakes*, Twayne Publishers, Warszawa 1973; F. De Michelis Pintacuda, *Socinianesimo e tolleranza nell'età del razionalismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975; M. Firpo, *Antitrinitari nell'Europa orientale del '500*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

[71] Cfr. R.H. Bainton, *Michel Servet hérétique et martyr 1553-1953*, Droz, Genève 1953; C. Manzoni, *Umanesimo ed eresia: M. Serveto*, Guida, Napoli 1974.

[72] Sulla diffusione dell'Umanesimo in Spagna si veda lo studio fondamentale di M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, 3 voll., Droz, Genève 1991.

[73] Tra i numerosi studi dedicati a questo problema si segnalano in particolare: R.H. Bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, il Mulino, Bologna 1963; J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Morcelliana, Brescia 1967; D. Cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Bari 1960; M. Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino 1978; H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Recuperati, L. Simonutti (a c. di), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Olschki, Firenze 2001.

[74] Esiste un'accurata traduzione italiana: S. Castellione, *La persecuzione degli eretici*, La Rosa, Torino 1997.

[75] Fu pubblicato per la prima volta nel 1937 a c. di E. Feist in *Per la storia degli eretici italiani del secolo XVI*, a c. di D. Cantimori, Reale Accademia d'Italia, Roma 1937; una nuova ed. critica a c. di E. Feist Hirsch è uscita da Brill, Leiden 1981; una trad. it. parziale, unita a una scelta di pagine dal *De haereticis an sint persequendi*, si trova in S. Castellione, *Fede, dubbio e tolleranza*, a c. di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1960. Cfr. M. Bracali, *Il filosofo ispirato. "Ratio" e "Spiritus" in Sebastiano Castellione*, F. Angeli, Milano 2001.

[76] G. Aconcio, *Stratagematum Satanae libri VIII*, ed. critica a c. di G. Radetti, Vallecchi, Firenze 1946.

15. Il "secolo di ferro" e la nuova riflessione politica
di Diego Quaglioni

In quella che Eric J. Hobsbawm ha chiamato «*a bird's eye view*» sul "secolo breve", la testimonianza di Isaiah Berlin riassume la memoria del Novecento come quella del secolo più terribile nella storia dell'Occidente.[1] Il Novecento è un secolo di massacri e di guerre nella memoria di René Dumont, e nelle parole di William Golding il secolo più violento nella storia dell'umanità.[2] Per Hobsbawm questo sentimento degli eventi del nostro tempo è comparabile, nella lunga durata, a quello che riguarda le crociate nell'età medievale, o le guerre di religione del XVI secolo:[3] un uomo del Cinquecento morente non avrebbe, forse, descritto altrimenti il secolo che si chiudeva con l'entrata in Parigi dell'"eretico" Enrico di Borbone, nel 1594, e che si era aperto nel 1494, l'anno delle guerre d'Italia, con l'entrata in Firenze di Carlo VIII «con la lancia sulla coscia, in segno di conquista».[4] Dopo il 1494 tutto cambia: le strategie della guerra, le tecniche militari, la condotta degli stati, la stabilità del potere.[5] Il sentimento della "accelerazione storica" prodotta dalla guerra, nel "secolo di ferro" che fu il Cinquecento,[6] si legge nelle parole che il Bandello mette in bocca a un suo personaggio nel Piemonte dell'invasione francese del 1536: «Ora la guerra ha guasto il tutto, e tutte le belle e buone consuetudini si son poste da canto».[7] Gli faceva eco il giurista Pierino Belli nel suo *De re militari* (una delle fonti di Grozio), alla vigilia della pace che avrebbe cambiato gli equilibri italiani ed europei col diminuire il territorio della Francia, che si estendeva fino alle porte di Milano, e col mettere il duca di Savoia «come una barriera fra Italia e Francia, per vietare ai francesi il passo e spegner tutte le loro aspirazioni all'Italia»;[8] suo è l'avvertimento che le guerre non avranno mai fine, come un male che non si estinguerà se non con la fine del mondo, «donec orbis ipse deficiat».[9]

Secolo terribile, il Cinquecento, età di guerre e di mutazioni di stati. Il pensiero politico riflette il paesaggio di un secolo fanatico e crudele, in fondo al quale sta la scissione non più ricomposta nella coscienza europea fra morale e politica, diritto e forza. Il principale carattere della riflessione politica del XVI secolo è perciò da ricercarsi, più che nel cliché dell'autonomizzazione della politica, nella crisi della tradizione fondata nella simbiosi di teologia e diritto, alla quale si deve la faticosa elaborazione dei concetti fondamentali della politica nel Medioevo. Il "secolo di ferro" è a causa di ciò percorso da una letteratura politica che si può definire antiscolastica, perché la sua caratteristica prima, anche quando i suoi principali esponenti conservino l'impronta della formazione scolastica, è proprio quella di nascere e di svilupparsi al di fuori di un ambiente dottrinario di scuola e della tradizione.

Il tentativo di operare il salvataggio delle *res sacrae* dal naufragio della tradizione giuridico-politica non doveva perciò condurre a una nuova sistematica,[10] ma piuttosto aprire la via per impiantare su basi empiriche o su nuovi modelli intellettuali di stampo "radicale" una comprensione sempre più difficile di una realtà, in cui la ragione sembra eclissarsi per far luogo alla "fortuna" e alla forza. Dinnanzi al garbuglio inestricabile dei nuovi problemi dello Stato, il pensiero politico tende a ricercare nuovi modelli normativi, facendosi utopico da una parte e rapsodico dall'altra (gli aforismi, soprattutto, costituiscono uno dei modelli prevalenti di letteratura politica di fine secolo).[11] La stessa letteratura che si inaugura con la *Ragion di Stato* del Botero (1589) si colloca in un quadro di dottrine che tentano di giustificare le nuove pratiche di governo in un mondo dilaniato dalle guerre di religione e dalle spinte egemoniche delle grandi monarchie europee, in una impossibile conciliazione fra la tradizione teologico-politica e le nuove teorie della forza.[12] L'esperienza delle cose politiche risalta in primo piano, e gli apporti di pensiero maggiormente legati alla tradizione, com'è quello di Erasmo, o che si propongono di riaffermarla con ostinata fede, com'è il caso del Savonarola, si intrecciano con i nuovi modi e moti del pensiero, rendendo assai contrastato e vivo il panorama intellettuale del secolo.

Il modo particolare in cui Savonarola ripropone al suo tempo il problema del potere costituisce uno snodo fondamentale nella storia delle idee politiche, alle soglie della sovranità e dello Stato. Il pensiero politico di Savonarola si situa nel momento del massimo travaglio della libertà d'Italia, crisi non solo delle istituzioni repubblicane ma del paradigma giuspolitico del tardo Medioevo. Savonarola, nella crisi del suo tempo, sembra intravedere un orizzonte in cui il fondamento razionale-divino si eclissa dalla sfera del politico. In tal senso Savonarola inaugura una stagione in cui, davanti alla guerra e all'instabilità degli ordinamenti, la politica è posta al centro della riflessione sul potere legittimo.[13]

Savonarola è un riformatore politico sul pulpito, e *reformatio* è parola che rinvia al messaggio della rinnovazione, del ritrarre le cose al loro principio, della resistenza al declino e alla corruzione delle forme politiche e istituzionali. La concezione politica di Savonarola è nella eredità di Tommaso d'Aquino;[14] però la concezione savonaroliana del potere non nasce da un'applicazione alla realtà contingente di schemi e paradigmi tratti dal tomismo politico, ma da un ripensamento vivo di quelle categorie, nel pieno di una crisi esplosa, dopo la lunga gestazione delle alterazioni oligarchiche e delle trasgressioni medicee,[15] con l'entrata in Firenze di Carlo VIII.

Al tramonto degli ideali tre-quattrocenteschi del buon reggimento di tradizione teologico-giuridica, si inaugura, in una coincidenza cronologica che non è senza significato, l'apparizione delle opere di pensiero che marcano il primo Cinquecento politico: il *Principe* di Niccolò Machiavelli è compiuto intorno al 1513; del 1515 è la composizione della *Institutio principis Christiani* di Erasmo, pubblicata nel 1516; nello stesso anno, a breve distanza, esce quella *Utopia* di Thomas More destinata a fama assai più vasta e rapida dell'operetta erasmiana, a quest'ultima peraltro legata da tanti motivi di somiglianza e tanta rispondenza di temi, nella diversità dell'impostazione; entrambe rappresentano

in maniera quasi paradigmatica i due aspetti fondamentali di quello che si può chiamare il platonismo politico del Rinascimento.[16]

L'*Institutio principis Christiani* di Erasmo è opera scritta in un mondo dilacerato da guerre, non ancora dalla scissione religiosa, il cui tono culturale è appunto offerto «da quel grande fenomeno che fu la rinascita degli studi platonici».[17] «Due note», ha scritto Margherita Isnardi Parente, «caratterizzano in particolare sotto questo aspetto la *Institutio*, e sono note ambedue squisitamente platonizzanti: il motivo dell'educazione che il filosofo, in questo caso il filosofo cristiano e il teologo, deve impartire al principe per farne a sua volta un filosofo che governa; il senso assoluto del modello, la convinzione profonda, che Erasmo continuamente manifesta, di paradigmi ideali assoluti e di una deontologia etica e politica da porsi a contenuto di tale educazione».[18] Anche l'*Utopia* di Thomas More è caratterizzata da una forma di platonismo politico umanistico, con accento, però, spostato sull'ideale della città più che su quello dell'uomo:

> Quello che More propone (propone, s'intende, come gioco dell'intelligenza che trova peraltro un radicamento profondo nella critica della società reale, esistente) è il modello astratto del puro dover essere, adattato alla città: l'Utopia è il rovescio ideale della città esistente, empirica, è la rappresentazione immaginosa di ciò che la società inglese ed europea non è; è, in certo senso, l'anti-Europa. Caratteristiche ideali di tale società sono le strutture di un certo modello teorico comunitario ambientato in una cornice fantastica, e volutamente presentato, nello stesso nome coniato *ex novo* per designarlo, come qualcosa di non avente luogo nello spazio empirico, la cui realtà sta comunque nel suo valore paradigmatico e deontologico, nella sua funzione di antitesi al materialmente esistente.[19]

Erasmo e More rappresentano dunque due aspetti diversi del platonismo politico rinascimentale, il primo certamente più tradizionale, o per lo meno quello che si appoggia a una tradizione continua e ininterrotta, la tradizione dello *speculum principis*.[20] Entrambi tuttavia esprimono lo spirito del primo ventennio del Cinquecento, cioè quella che è ancora una stagione felice dello spirito europeo, durante la quale è ancora possibile dire e affermare, con aristocratica spregiudicatezza e sovrana libertà, molte cose che solo pochi anni più tardi non potranno più essere affermate senza che ciò significhi lo schierarsi per una parte, il prendere una posizione o almeno apparire, agli occhi del mondo colto, compromesso con una determinata posizione, con tutti gli inconvenienti, spesso drammatici, che ciò comporta.[21]

In questo panorama l'opera di Niccolò Machiavelli appare con una forza dirompente. Il filo che la sua riflessione politica segue è quello di uno stretto rapporto fra storia e politica, fra esperienza e norma del vivere civile. La "normatività" del modello liviano diviene in questo senso la vera discriminante della riflessione storico-politica rinascimentale. Machiavelli deve all'Umanesimo fiorentino, e in particolare a Leonardo Bruni, il senso dell'esperienza degli antichi come "guida" e non già come *auctoritas*, così come il senso della *utilitas* dell'opera storica (utilità pratico-politica, che congiunta con la verità della narrazione si traduce in *prudentia*, in sapienza politica).[22] La storia è sempre ed esclusivamente storia politica, storia di mutamenti politici e riflessione sulle leggi che li

governano. Dall'esperienza degli antichi l'età umanistica riceve l'impulso a una nuova visione della politica e della storia, nella quale gli schemi provvidenzialistici di origine agostiniana, pur sempre vivi e anzi destinati a una copiosa reviviscenza in conseguenza delle nuove attese escatologiche della Riforma, erano posti da parte per far luogo a una interpretazione delle *conversiones* delle civiltà politiche in termini "naturalistici", come appartenenti cioè a un ineluttabile ciclo di nascita, sviluppo e declino.[23]

A quella tradizione egli dovette certamente l'aver potuto respirare, fin dai suoi primi anni, l'atmosfera della recezione del modello liviano. L'atteggiamento polemico del proemio delle *Istorie fiorentine* verso la storiografia umanistica non è perciò disconoscimento dei meriti dell'Umanesimo fiorentino, al quale Machiavelli sembra piuttosto rimproverare di non essere stato fino in fondo conseguente alle sue premesse e ai suoi modelli metodologici, di non essere stato insomma fino in fondo liviano. Questo pare il senso della pagina, di altissimo valore storico e politico, nella quale il segretario fiorentino giustifica la propria preferenza per le vicissitudini interne della storia fiorentina, per i *bella civilia* piuttosto che per i *bella externa*, con consapevolezza assoluta del valore politico dell'opera storica, che veramente lo innalza sopra i suoi antecessori e contemporanei e lo pone in una sfera che è già pienamente di riflessione teorico-politica:

> Lo animo mio era, quando al principio deliberai scrivere le cose fatte drento e fuori dal popolo fiorentino, cominciare la narrazione mia dagli anni della cristiana religione 1434 [...]; perché io mi pensava che messer Lionardo d'Arezzo e messer Poggio, duoi eccellentissimi istorici, avessero narrate particularmente tutte le cose che da quel tempo indrieto erano seguite. Ma avendo io di poi diligentemente letto gli scritti loro, per vedere con quali ordini e modi nello scrivere procedevono, acciò che imitando quelli la istoria nostra fusse meglio dai leggenti approvata, ho trovato come nella descrizione delle guerre fatte dai Fiorentini con i principi e popoli forestieri sono stati diligentissimi, ma delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie, e degli effetti che da quelle sono nati, averne una parte al tutto taciuta e quell'altra in modo brevemente descritta che ai leggenti non puote arrecare utile o piacere alcuno. Il che credo facessero, o perché parvono loro quelle azioni sì deboli che le giudicorono indegne di essere mandate alla memoria delle lettere, o perché temessino di non offendere i discesi di coloro i quali per quelle narrazioni si avessero a calunniare. Le quali due cagioni (sia detto con loro pace) mi paiono al tutto indegne di uomini grandi; perché, se niuna cosa diletta o insegna nella istoria, è quella che particularmente si descrive; se niuna lezione è utile a' cittadini che governono le republiche, è quella che dimostra le cagione degli odi e delle divisioni della città, acciò che possino, con il pericolo d'altri diventati savi, mantenersi uniti. E se ogni esemplo di republica muove, quelli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili; e se di niuna republica furono mai le divisioni notabili, di quella di Firenze sono notabilissime.[24]

Machiavelli avrebbe dunque dato forme, unità e dignità nuove alla storia, e «tenendo altro viaggio» si sarebbe lasciato alle spalle la tradizione e i modi della scuola umanistica, prendendo una via non ancora percorsa da alcuno.[25] Egli scrive la storia, più che da storico, da politico, e per servire alla scienza politica.[26] La «via non ancora da alcuno pesta» fu imboccata e speditamente percorsa dal Machiavelli *post res perditas*, nell'esilio di Sant'Andrea in Percussina seguito al ritorno dei Medici in Firenze.[27] L'atmosfera è quel-

la della celebre lettera al Vettori, del 10 dicembre del 1513: lettera «responsiva», mandata dal Machiavelli all'amico ambasciatore a Roma, il quale, un paio di settimane avanti, gli aveva descritto le sue giornate spese tra il palazzo pontificio e le letture:

> A nocte torno in casa; et ho ordinato d'havere historie assai, maxime de' Romani, chome dire Livio chon lo epitoma di Lucio Floro, Salustio, Plutarcho, Appiano Alexandrino, Cornelio Tacito, Svetonio, Lampridio et Spartiano, et quelli altri che scrivono delli imperatori, Herodiano, Ammiano Marcellino et Procopio: et con essi mi passo tempo; et considero che imperatori ha sopportato questa misera Roma che già fece tremare il mondo, et che non è suta maraviglia habbi anchora tollerati dua pontefici della qualità sono suti e' passati....[28]

A queste parole, nelle quali si potrà certo cogliere una ingenua ostentazione di cultura,[29] ma anche un moraleggiante discorrere dal passato al presente, in un confronto già tutto politico, Machiavelli risponde citando Dante e Petrarca, ma, soprattutto, qualche minore poeta latino d'amore,[30] sua lettura abituale in un vagabondare mattutino: «Ho un libro sotto, o Dante o Petrarca, o un di questi poeti minori, come Tibullo, Ovidio et simili...».[31] Garbatissimo *understatement*, al quale segue repentinamente la confessione dell'opera politica già compiuta, uscita di getto, intiera, in pochissimo tempo[32] e già sottoposta a "ripulitura"; e uscita principalmente dal "colloquio" tenuto «nelle antique corti degli antiqui huomini», dove egli non esitava a «parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni», avendone risposta e tutto trasferendosi «in loro».[33] L'interpretazione della storia romana si faceva così, quasi per intrinseca necessità, filosofia politica.[34]

Fra il marzo e il dicembre del 1513 si distende il periodo in cui, delineato, forse, il quadro teorico dei primi diciotto, o venti, capitoli dei *Discorsi*, Machiavelli scrisse il *Principe*; e questo è altresì il periodo in cui egli riprese con sistematicità la lettura degli storici antichi, che gli dettero il conforto della loro saggezza e resero possibile la sua «impresa» di camminare su vie «mai peste» da altri.[35] Il *Principe* e i *Discorsi* presuppongono così «una cultura antica, maturata negli anni, "ritenuta", come Machiavelli amava dire con Dante, e "fatta scienza"».[36] In ciò Machiavelli si mostrava, nonostante tutto, erede della tradizione letteraria e politica dei cancellieri-umanisti della Repubblica fiorentina, dal Salutati al Bruni allo Scala,[37] fino a uomini della cerchia che si riunì attorno a Marsilio Ficino nella seconda metà del XV secolo,[38] come quell'Alessandro Bracci o Braccesi, capo della seconda cancelleria, in luogo del quale il Machiavelli era stato designato proprio mentre «l'Arno trasportava ancora i resti del rogo che aveva consumato le spoglie del Savonarola, e una rivoluzione, cominciata subito dopo la cattura del frate, s'era quietamente compiuta nella Repubblica fiorentina».[39] Se Bruni e Poggio avevano privilegiato le vicissitudini "esterne" della *civitas Florentina*, non così appunto il Braccesi, il quale, anche se solo da volgarizzatore, aveva posto davanti agli occhi della cultura storica e politica dei suoi contemporanei, dopo le "guerre esterne", i *Bella civilia* di Appiano, traendo dalla versione latina di Pier Candido Decembrio un testo che Giannozzo Pandolfini poteva ben additare, dandolo alle stampe, ai lettori «desiderosi di intendere le cose an-

tiche», come opera utile a conoscere la «variatione di molti governi [...]. Donde ne potranno assai più cauti, et di maggior prudentia diventare».[40] Proemiando al suo volgarizzamento, il Braccesi mostrava scoperti non solo gli insegnamenti politici della scuola neoplatonica, ma quell'animo manifestamente "piagnone" che lo aveva portato alla difesa del Savonarola e alla disgrazia politica; e tuttavia indicava quello che ormai era luogo comune, cioè la ricerca di un antidoto alle "variazioni", alle *conversiones*, nella conoscenza della storia degli antichi e in particolar modo dei romani (il «corso dello imperio Romano», distinto «ad similitudine della vita nostra [...] per quatro gradi di età. In infantia, in adolescentia, in virilità et in senettù»):[41]

> Nissuna cosa è data alla humana società né più salutare né più necessaria allo uso del recto vivere che la eruditione et la dottrina, perché sono quelle che insegnano alli huomini porre freno alle immoderate cupidità, domare ogni libidine, havere in odio li vitii, amare la iustitia come vero fondamento et conservatione di tutti li imperii et finalmente essere officioso inverso ciascuno. Et di qui nasce che quelle republiche sono da savi philosophi giudicate felicissime di tutte le altre, le quali sono moderate et rette da cittadini bene instituti et eruditi. Perché tanto tempo si mantengono le città in tranquillità et concordia et sicure da ogni pericolo, quanto li governatori di esse observono la retta disciplina del vivere. Come per lo opposito sono agitati sempre da seditione et discordia et pervengono facilmente al suo interito quegli stati, che sono administrati da cittadini insolenti et tirati da ambitione et da avaritia, li quali vitii sono di tanta pernitie et in modo oppugnano la ragione che li huomini etiam excellentissimi de ingegno ponendo da parte li honestissimi et rectissimi studii della modestia et della humanità, et postergati li commodi della patria, sono tutti occupati nel procurare la privata loro utilità, la qual cosa fa in essi il iudicio corrotto et è cagione della iniustitia ne' magistrati, dalla violentia et rapina nelle cose d'altri, et finalmente di tutti li incommodi et turbulentie che nascono nelle città, come hanno dimostro li exempli di molte, ma sopra tutte l'altre lo imperio de' Romani...[42]

Le opere politiche del Machiavelli presuppongono insomma una eredità politica e una larga cultura letteraria e storica: quella stessa dalla quale l'esperienza viva delle cose moderne trasse il *Principe*, i *Discorsi* e, in seguito, tutto il resto.[43] Così ha scritto Roberto Ridolfi, mostrando il processo dal quale scaturisce il pensiero politico machiavelliano:

> Durante molti anni, forse dal tempo della sua legazione al Valentino, ha occupato i rari e brevi *otia inter negotia* notando qualche sua memorabile esperienza delle azioni umane a paragone di quelle degli antichi uomini. Così, per esperimenti e lampeggiamenti, il suo genio lo ha condotto, primo fra tutti, a gustare nelle storie "quel sapore che elle hanno in sé", a trarne i princìpi e le regole generali di una scienza nuova; la quale ha per primo fondamento che la natura umana non muta per passare di tempo, coi suoi appetiti e i suoi vizi, con le debolezze e le virtù sue [...]. È probabile, direi quasi palpabile, che le prime proposizioni di questa dottrina germogliassero sotto forma di postille alle Deche di Livio, man mano che, rileggendole e confrontando la "continua lezione" con la "lunga esperienza", vi scopriva "quel sapore che le hanno in sé"; le quali postille furono forse notate nei grandi margini di quello stesso volume donato dallo stampatore Niccolò della Magna a messer Bernardo suo padre, prima lungamente occhieggiato nel paterno scrittoio...[44]

Il libro nel quale era convogliata la complessa esperienza machiavelliana (quella delle legazioni così come quella delle discussioni nel circolo che si riuniva presso i giardini di casa Rucellai, dove la memoria delle vicende romane aveva già trovato un autorevole cultore, Bernardo, i cui scritti storici apparivano allo stesso Erasmo l'opera di un novello Sallustio)[45] nasceva dunque da una meditazione che tendeva a strutturarsi nella forma di una libera glossa al testo di Livio: «nato da chiose, il libro conserverà fino in fondo la forma di chiose».[46] Quali che siano gli intrecci fra la genesi del *Principe* e quella dei *Discorsi*, è certo che nelle "glosse" a Livio egli dette forma compiuta ed estremamente determinata a un'idea che da molto tempo aveva visitato la sua mente,[47] cioè quella nascente dal paragone con i romani antichi che già occupa la sua riflessione, nel 1503, nello scritto *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*. In quella breve nota l'esordio era tutto dedicato al commento di Livio, VIII, 13, 11-14, 8, con una riproduzione che il Machiavelli asseriva pressoché letterale («quasi *ad verbum* come la pone Livio») del discorso di Camillo in senato, dopo la sconfitta delle città latine, in conseguenza del quale Roma agì «beneficando quelli che si poteva sperare di reconcigliarli; et quelli altri, di chi non si sperava, trattando in modo che mai per alcuno tempo potessono nuocere»; l'ammaestramento politico che egli ne ricavava era già di assoluta linearità e coerenza:

> Io ho sentito dire che le historie sono la maestra delle actioni nostre, et maxime de' principi, et il mondo fu sempre ad un modo habitato da huomini che hanno havute sempre le medexime passioni; et sempre fu chi serve et chi comanda, et chi serve malvolentieri et chi serve volentieri, et chi si ribella et è ripreso. Se alcuno non credesse questo, si spechi in Arezzo l'anno passato et in tutte le terre di Valdichiana, che fanno una cosa molto simile a quella de' popoli latini: quivi si vede la ribellione et dipoi il riacquisto, come qui; ancora che nel modo del ribellarsi e del riacquistare vi sia differentia assai, pure è simile la ribellione et il riacquisto. Dunque se vero è che le historie sieno la maestra delle actioni nostre, non era male per chi haveva a punire et giudicare le terre di Valdichiana pigliare exemplo et imitare coloro che sono stati padroni del mondo, maxime in un caso dove e' vi insegnano appunto come vi habbiate a governare: perché come loro feciono giuditio differente per esser differente il peccato di quelli popoli, così dovevi fare voi, et trovando *etiam* ne' vostri ribellati differentia di peccati [...]. Et se il giuditio de' Romani merita di essere commendato, tanto il vostro merita di essere biasimato. I Romani pensarono una volta che i popoli ribellati si debbono o beneficare o spegnere, et che ogni altra via sia pericolosissima...[48]

«Pigliare exemplo et imitare coloro che sono stati padroni del mondo»: il paragone tra gli "ordini" e le azioni degli antichi e la vita presente presuppone, nel pensiero del Machiavelli, non soltanto un'idea ricorrente della "esemplarità" dei romani, ma altresì una concezione della storia e della sua "uniformità", che del "paragone" fonda, o pretende almeno di fondare, in termini incontrovertibili, la possibilità pratica e politica.[49] In questo passaggio dalla storia alla regola politica, come ha scritto il Marchand, per la prima volta l'esperienza delle cose antiche è indicata come un mezzo altrettanto importante per capire la politica e agire su di essa quanto l'esperienza delle cose moderne, anche a

costo di alterare il senso generale del testo liviano per farlo corrispondere a una visione personale del comportamento politico romano.[50]

È questo il pensiero che trova nel celebre proemio dei *Discorsi*, un decennio più tardi, la sua più esatta giustificazione. Meravigliandosi e dolendosi che della antica virtù non sia «rimaso alcun segno»,[51] Machiavelli indica nella "imitazione" degli antichi ordinamenti la base di una scienza nuova dello Stato, che voglia avere, così come la *scientia civilis* per eccellenza (il diritto) e la medicina stessa, il proprio fondamento nell'esperienza:

> E tanto più, quanto io veggo nelle differenze che intra i cittadini civilmente nascono, o nelle malattie nelle quali gli uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli rimedii o a quelli giudizii, che da gli antichi sono stati giudicati o ordinati. Perché le leggi civili non sono altro che sentenze date da gli antichi iureconsulti, le quali ridotte in ordine a' presenti nostri iureconsulti giudicare insegnano; né ancora la medicina è altro che sperienza fatta da gli antichi medici, sopra la quale fondano i medici presenti i loro giudizii. Nondimeno, nell'ordinare le Repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i Regni, nell'ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nell'accrescere lo imperio, non si trova né prencipe, né Repubblica, né capitano, né cittadino, che agli esempli degli antichi ricorra. Il che mi persuado che nasca non tanto dalla debolezza, nella quale la presente educazione ha condotto il mondo, o da quel male che uno ambizioso ozio ha fatto a molte province e città cristiane; quanto dal non avere vera cognizione dell'istorie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che l'hanno in sé.[52]

Naturalistica è l'argomentazione machiavelliana, con la sua ironia verso coloro che della storia degli antichi apprezzano solo il piacere «d'udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono», senza conformarvisi nell'agire politico, giudicando la "imitazione" non solo difficile, ma impossibile: «Come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini, fussero variati di moto, di ordine e di potenza da quello ch'egli erano anticamente»; questo è l'errore dal quale l'autore dei *Discorsi* vuol «trarre gli uomini», giudicando necessario «scrivere sopra tutti quegli libri di Tito Livio che dalla malignità de' tempi non ci sono stati interrotti» quello che, «secondo l'antiche e moderne cose», egli stimerà necessario «per maggiore intelligenza d'essi», sì che i lettori «possino trarne quella utilità per la quale si debba ricercare la cognizione delle istorie».[53] Chiusa tutta politica, che nell'abbozzo primitivo del proemio si accompagnava a una più marcata accentuazione di tipo "precettistico", poiché il Machiavelli, dichiarando, con espressioni di circostanza, la «poca esperienza delle presenti cose e la debole notizia delle antique» che avrebbero reso «defettivo e di non molta utilità» il suo conato (dissimulazione della propria esperienza politica così come della propria cultura storica, alla quale egli non era affatto nuovo), si augurava potesse almeno esso dare la via «ad alcuno che con più virtù, più discorso e iudizio» potesse soddisfare al suo intendimento.[54]

In questa concezione, che semplifica la realtà degli accadimenti politici svelandone una legge fondamentale e immutabile («il mondo fu sempre ad un modo habitato da huomini che hanno havute sempre le medexime passioni; et sempre fu chi serve et chi comanda»), la "scienza dello Stato" di Machiavelli muove dal riconoscimento di una

realtà inconfutabile, l'esistenza cioè di una "costante" della politica nel necessario rapporto governati-governanti. È già qui tutta, *in nuce*, quella rivoluzione che consiste nell'«andar drieto alla realtà effettuale della cosa», alla quale la conoscenza storica dà il suo supporto non più solo in termini di *exempla*, ma di norma di universale validità e vigore.

È questa la ragione per la quale i *Discorsi* – la maggiore fra le opere politiche di Machiavelli, ma anche il più importante testo di pensiero politico che sia stato scritto in lingua italiana e il primo capolavoro della storiografia moderna –[55] con l'esplicitazione del principio della sostanziale identità della storia e delle sue vicende, preparano e giustificano il *Principe* e il suo "naturalismo" politico: solo perché intellegibile come "natura" il mondo politico permette la deduzione di leggi e di regole universali, tratte dallo specchio sincronico delle *conversiones*. Di qui il rifiuto di immaginare, secondo gli «ordini delli altri», repubbliche e principati «che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero», secondo le celebri parole del capitolo XV del *Principe*; di qui anche la continua insistenza sul problema degli "ordini", cioè dei diritti positivi e delle forme del reggimento, se non proprio, modernamente, delle "istituzioni politiche";[56] di qui, infine, lo schematismo semplificatore della scienza, che al di là dell'apparente congerie caotica e disarticolata dei fenomeni cerca la concatenazione delle cause, le costanti dei processi.[57]

Un diverso modo di intendere la storia fonda dunque quella rivoluzione metodologica e concettuale che separa il *Principe* dalla plurisecolare tradizione degli *specula principum*, dalla letteratura parenetica, dalla teologia politica del tardo Medioevo.[58] E tuttavia tale concezione, lungi dall'essere – come molti degli interpreti del Machiavelli si sono ingenuamente figurati – il frutto di una rimozione della cultura filosofica della quale il pensiero politico si era fino allora nutrito, ha pure essa le sue "autorità" e i suoi supporti teorici.[59] Di qui l'intreccio con la teoria polibiana dell'*anacyclosis*, del «cerchio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano», secondo un ritmo perenne di successione di democrazia, oligarchia e monarchia, con le sue necessarie degenerazioni. Così si legge nel celebre capitolo II del libro I dei *Discorsi*, dedicato alle forme di governo e alla loro dinamica nel divenire storico (le «variazioni de' governi»):[60]

> E questo è il cerchio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi, perché quasi nessuna republica può essere di tanta vita che possa passare molte volte per queste mutazioni e rimanere in piede. Ma bene interviene che nel travagliare una republica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo che sia meglio ordinato di lei; ma posto che questo non fusse, sarebbe atta una republica a rigirarsi infinito tempo in questi governi.

La storia non è dunque un ripetersi ineluttabile, necessitato, di eventi, ma piuttosto un discorrere di contenuti diversi sempre radicati nelle passioni umane, queste sì sempre identiche a se stesse. Di qui la possibilità di dominare gli eventi, almeno in certa parte, e la stessa "fortuna", tramite l'uso di «consiglio e forze», arrestando le naturali tendenze alla decadenza degli "ordini" politici: così anche l'*exemplum* storico mantiene intatta la

sua forza normativa, applicandosi ai meccanismi perenni del comportamento umano, ma richiede di essere gestito da una libera iniziativa, capace di trasformare la scienza dello Stato in forza politica.[61] Solo in tal senso per Machiavelli – che fra i primi, in Occidente, conobbe i frammenti del sesto libro delle *Storie* di Polibio e primo mise a frutto, apprendendo essere la "costituzione" l'autentica fonte della grandezza o della miseria degli stati – quella di Roma non è una storia particolare, ma è essa stessa la storia universale, realizzante l'essenza di ciò che, nel profondo delle cose, si costituisce come il loro destino.[62]

L'utilizzazione della storia liviana e polibiana, con il senso della tecnica politica che ne deriva, costituisce una delle maggiori eredità lasciate alla cultura storica e politica moderna, unitamente a quegli orientamenti del pensiero, così diversi da quello machiavelliano ma frutto anch'essi del ripensamento della sapienza politica dell'antichità, che nello stesso torno di anni, con Erasmo e More, affermavano il "ritorno" di modelli platonici, isocratei, plutarchei nel terreno della speculazione morale e politica. Gli schemi concettuali machiavelliani, prima ancora di diventare, nella seconda metà del Cinquecento, fonte controversa di una precettistica politica che avrebbe in qualche modo snaturato e travisato il Machiavelli storico, vivono nella riflessione di quanti continuano a ricercare la ragione dei rivolgimenti politici dai quali l'Italia e l'Europa dovevano uscire profondamente mutate.

Nel panorama italiano spiccano le personalità di Francesco Guicciardini e di Donato Giannotti, le opere dei quali, storiche e politiche, non sono solo in rapporto con l'esperienza e gli scritti del Machiavelli per ragioni di carattere biografico, ma per più intrinseci motivi. Giannotti, «giovane di famiglia popolana, ma costumato e d'ottimo ingegno»[63] ai tempi in cui Machiavelli poneva mano alle sue *Istorie fiorentine*, studioso degli scrittori greci e latini a tal punto da occupare un posto di lettore di eloquenza nello Studio pisano, di Machiavelli fu confidente e partecipe dell'esperienza di stesura della sua opera storica. A lui l'autore dei *Discorsi* «leggeva qualche parte delle *Istorie* man mano che le veniva componendo, si spassionava seco».[64] Repubblicano convinto e fautore di una riforma costituzionale fondata sul modello veneto (a tal punto che Jean Bodin, equivocando, potrà dirlo negli anni sessanta del secolo «civis Venetus»), il Giannotti servì la politica fiorentina nella breve parentesi tra il 1527 e il 1530, sperimentando poi, come il Machiavelli, l'esilio in seguito al nuovo ritorno dei Medici al potere.[65] Se non si può dire che l'*exemplum* storico abbia nel Giannotti la stessa forza che ha nel Machiavelli, massimamente perché maestri della politica sono ora considerati i moderni, si può però affermare che al Machiavelli Giannotti dovette l'idea per la quale, polibianamente, è la "costituzione" l'autentica fonte della grandezza o della miseria degli stati.

Tale insegnamento egli mise a frutto nella *Republica de' Viniziani* e nella *Republica Fiorentina*, dove il sentimento popolare, erede della tradizione "antitirannica" del comune popolare libero e guelfo, si muove in una duplice corrente: quella del "costituzionalismo" medievale e umanistico da una parte, e quella machiavelliana dall'altra. Quest'ultima è marcatamente presente già nella prefazione dell'opera, là dove il proposito antitirannico dell'autore è sorretto dall'*exemplum* dei romani, al modo del Machiavelli:

> Ma è da notare che sì come le qualità delle città oppresse da tiranni sono diverse, perché in alcuna innanzi alla sua oppressione l'amministrazione civile era più che in un'altra perfetta, così nella liberazione di una è maggiore difficultà che in quella di un'altra. Perché dove la republica ha avuto qualche perfezione non bisogna avere l'animo diritto ad altro che a spegnere la tirannide. La quale cosa tosto che è al fine venuta si ripiglia senza alcuno contrasto la forma della passata republica. Sì come in Roma, spenta che fu la tirannide de' decemviri, sanza punto d'intervallo di tempo, succedette il passato governo. Et morto che fu Cesare, non fu difficultà nel restituire la pristina forma della republica. Ma fu bene poi tanto aspro et difficile il defenderla, che qualunque s'adoperò per la sua conservazione finalmente perdè con la vita ogni altra cosa. Ma dove la republica si vede manifestamente peccare non basta spegnere la tirannide, ma è ancora necessario pensare a riordinare la forma del governo. Il quale pensiero, se non cade nella mente di coloro che procacciano la libertà della città, spegnendo i tiranni di quella, rade volte avviene che la loro fatica sia fruttuosa. Perché, se poi che la tirannide è spenta, non è l'amministrazione civile corretta et temperata, sanza dubio o la tirannide dopo qualche tempo ritorna o si multiplica in tanti errori che le città vivono inquiete et travagliate et finalmente vengono all'ultima ruina loro. Perciò Bruto, poi che egli ebbe cacciati i Tarquini, giudicando che quel regio governo agevolmente si potesse in tirannide convertire, riordinò la republica romana.[66]

L'intento del Giannotti («ragionare in che modo si possa in Firenze temperare una amministrazione che non si possa alterare sanza estrema forza estrinseca»)[67] si richiama alla questione centrale dell'opera politica machiavelliana, quella della "conservazione" o della stabilità degli «ordini», delle istituzioni politiche, come oggetto di una scienza dello Stato che abbia nella conoscenza dell'uniformità "ciclica" della storia la sua base teorica. Giannotti sembra però accentuare gli aspetti "programmatici" dell'opera machiavelliana (si è parlato finanche di una «utopia» giannottiana),[68] così come, per contro, il Guicciardini sembra rifuggire da ogni tratto "programmatico" per accentuare gli elementi realistici della storia e della politica. Temperamenti diversissimi, il Machiavelli e il Guicciardini non trovarono una loro congenialità, com'è stato scritto, finché le tempeste d'Italia non li raccolsero in una medesima barca;[69] ed è significativo quel luogo del carteggio in cui, a dirla col Ridolfi, scoccava la prima scintilla di amicizia, essendo il Guicciardini governatore di Modena e il Machiavelli «mandato con una bislacca commissione al Capitolo dei Frati Minori che si celebrava in Carpi».[70] Una celebre epistola del Guicciardini all'amico recente, «*ut plurimum* extravagante di opinione dalle commune et inventore di cose nuove et insolite», mostra infatti il futuro scrittore della *Storia d'Italia* buon conoscitore dell'opera storica e politica del Machiavelli:

> Vedi che, mutati *solum* e' visi delli huomini et i colori extrinseci, le cose medesime tucte ritornano; né vediamo accidente alcuno che a altri tempi non sia stato veduto. Ma el mutare nomi et figura alle cose fa che soli e' prudenti le riconoschono: et però è buona et utile la hystoria, perché ti mecte innanzi et ti fa riconoscere et rivedere quello che mai non havevi riconosciuto né veduto.[71]

Guicciardini aveva dunque letto i *Discorsi*.[72] Si potrà poi dire, secondo un *cliché* ormai

alquanto logoro, che egli ben comprese il pensiero del Machiavelli, ma non lo seguì; ma non si potrà dire che l'insegnamento machiavelliano non abbia operato, sia pure solo come stimolo a meditare sul significato della storia e degli *exempla*. Si pensi solo ad alcuni noti ricordi guicciardiniani, primo fra tutti quello sui romani:

> Quanto si ingannono coloro che a ogni parola allegano e Romani! Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro, e poi governarsi secondo quello essemplo: el quale a chi ha le qualità disproporzionate è tanto disproporzionato, quanto sarebbe volere che uno asino facessi el corso di uno cavallo.[73]

Pessimistica osservazione (più sulla condizione di Firenze, forse, che non sul "canone" machiavelliano), che ritorna con più forza anche altrove: «È fallacissimo el giudicare per gli essempli, perché, se non sono simili in tutto e per tutto, non servono, conciosia che ogni minima varietà nel caso può essere causa di grandissima variazione nello effetto: e el discernere queste varietà, quando sono piccole, vuole buono e perspicace occhio».[74] Scetticismo sul valore assoluto ed esemplare della storia, connaturato a una formazione eminentemente giuristica, questo;[75] ma forse anche estremizzazione del "canone" machiavelliano, fino alla conseguenza di un'assoluta esigenza di storicizzazione dei fatti politici:

> È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per dire così, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circunstanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura: e queste distinzione e eccezione non si truovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegni la discrezione.[76]

Né si può dimenticare che tutto ciò ha le sue radici nelle *Considerazioni ai "Discorsi"* del Machiavelli, piene sì di insofferenze (insofferenza per ogni teorica, insofferenza per la tendenza machiavelliana a risalire dal particolare al generale; insofferenza per il continuo ricorso all'antico),[77] ma anche consapevoli del peso del pensiero del Machiavelli e della necessità di confrontarsi con esso. Sarà così anche nella *Storia d'Italia*:

> È senza dubbio molto pericoloso il governarsi con li esempli se non concorrono, non solo in generale ma in tutti i particolari, le medesime ragioni, se le cose non sono regolate con la medesima prudenza, e se, oltre a tutti gli altri fondamenti, non v'ha la parte sua la medesima fortuna.[78]

Se gli umanisti credevano che la storia insegnasse attraverso gli esempi, nella *Storia d'Italia* esempi da imitare non ce ne sono o quasi;[79] ma ciò non significa che il Guicciardini non avesse in mente alcuna "legge", alcuna norma dell'indagine storica, ché anzi egli riteneva che la sua *Storia d'Italia* sarebbe stata considerata un'opera di letteratura solo se avesse corrisposto ai canoni della storia classica,[80] anzi ai canoni del *De oratore* ciceroniano.[81] Egli aveva in mente una storia «vera» proprio al modo degli umanisti, le regole e i precetti dei quali sono appunto intesi come «leggi dell'istoria», cosicché l'introdu-

zione di passi che non sono di argomento politico o militare porta Guicciardini a scusarsi per aver violato tali "leggi".[82]

A quella tradizione doveva rivolgersi ancora frequentemente il pensiero politico della seconda metà del secolo. Interessante tendenza è certamente quella, evidente nella cultura francese, a mediare l'insegnamento politico di provenienza italiana con la tradizione nazionale (da Commynes a Seyssel a Budé) e con quella della classicità. Esponente tipico ne è quel Loys Le Roy, autore di una traduzione-parafrasi della *Politica* di Aristotele (1568), che non esitò ad applicare al suo autore lo stesso canone ermeneutico che Machiavelli aveva elaborato nelle chiose liviane.[83] Riproporre Aristotele era, per il Le Roy, un'occasione assai importante per rimeditare sui temi essenziali della teoria e della pratica politica:[84] rammaricandosi che rispetto alle altre scienze la politica fosse «demouree en arrière», egli indicava nella conoscenza del mondo e nel sapere («savoir et experience ensemble») i due pilastri di una rinnovata scienza pratica; e se Aristotele gli appariva aver ricercato, sulla base dell'esperienza e della storia, le leggi che regolano la vita delle società umane, alla stessa maniera che le leggi della fisica e della biologia regolano quelle degli organismi e della natura,[85] non diversamente doveva apparirgli orientata l'opera del Machiavelli. È infatti un "Machiavelli aristotelico" quello che il Le Roy assume come modello di molti luoghi della sua parafrasi della *Politica*, aggiungendovi a margine quegli esempi storici antichi e moderni e quelle «raisons» che il suo autore non poteva aver conosciuto.[86]

Machiavelli serviva così d'integrazione ad Aristotele, fino al calco minuzioso di luoghi celebri, come quello del proemio al secondo libro dei *Discorsi*, in cui, nel tentativo di spiegare le ragioni per le quali gli uomini lodano «gli antichi tempi, e li presenti accusano», si svolgeva una serie di considerazioni di ordine generale sulla storia e sulle vicende degli stati.[87] Nelle pagine del Machiavelli, come in quelle di Aristotele, il Le Roy ricercava e trovava lo stesso metodo di analisi dei fenomeni politici e sociali, lo stesso tentativo di concatenare i diversi dati forniti dalla storia e dall'esperienza, di estrarre delle "massime generali" per giungere a una visione complessiva delle vicende e delle *vicessitudes* degli stati e dei reggimenti politici.[88] Posto che il Le Roy potesse manifestare in questo modo la sua visione di un Machiavelli "aristotelico" (e di un Aristotele "machiavellico"), non pare che possa dirsi omologa per «spirito» e per «interessi» la "lettura" machiavelliana di un Bodin. Vero è che nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, data alle stampe nel 1566, Machiavelli era ricordato come colui che, dopo mille e duecento anni di barbarie, per primo aveva ripreso a discorrere di quei problemi dello Stato e delle sue *conversiones* attorno al quale si erano affaticate le più grandi menti dell'antichità, da Aristotele a Polibio, a Plutarco, a Tacito;[89] ma proprio in quel luogo il giudizio, pur netto e inequivocabile, era già perfettamente bilanciato dal rimprovero mosso al segretario fiorentino, secondo un modulo risalente agli *Elogia* del Giovio, di scarsa dottrina storica e filosofica.[90]

Nel francese Jean Bodin (1529-1596), che nel dramma delle guerre di religione trovò motivo per raccogliere l'esperienza della riflessione storico-politica del primo Cinquecento italiano, quella eredità si trova fortemente mediata con altra e più risalente tradizione di pensiero: la tradizione classica certo, ma prima di ogni altra la tradizione giuridica.[91] Una pluralità di esperienze si raccoglie e si concentra nelle grandi opere politiche del Bodin, dalla *Methodus* ai *Six livres de la Republique* del 1576, e nel suo pensiero si incarna la massima rabelaisiana sulla perfetta conoscenza della storia, del diritto, della filosofia e delle scienze della natura.[92] Si può dire che Bodin abbia fatto proprio l'ideale umanistico di una sapienza totalizzante, assunta spesso con una voracità che si sovrappone al permanere delle tecniche e dei modi tipici della scolastica. Caratteristico di Bodin è soprattutto l'ideale del giureconsulto padrone della vecchia, scolastica *civilis sapientia* e al tempo stesso capace di conferire metodi e contenuti dell'esperienza romanistica con l'eredità filosofica del mondo classico, verificandola nella storia universale. Non a caso la prima grande opera bodiniana, dopo la giovanile riflessione sui modi dell'educazione giuridica (la *Oratio de instituenda in Republica iuventute*, del 1559), è dedicata al metodo della storia.

La via sulla quale Bodin giungeva a tentativi "sistematici" era già stata imboccata e percorsa dal primo Umanesimo giuridico, fino a un tratto in cui lo studio degli istituti e delle regole della civile convivènza, rompendo gli schemi della vecchia scuola della glossa e del commento, era uscito dall'antiquaria e si era fatto comparazione. L'esigenza di storicizzare il diritto romano, rifiutato (per ragioni politiche non meno che per motivi d'indole scientifica) come diritto vigente e ricondotto a una sua funzione di deposito storico di razionalità giuridica, si associava fortemente a un'esigenza comparativa. Tale esigenza si concretava in raffronti tra le istituzioni romane e quelle di altri popoli dell'antichità, fornendo poi frequentemente la base per comparazioni tra gli istituti attuali e quelli antichi in generale (e non esclusivamente romani) e contribuendo così, in ultima analisi, alla costruzione di un diritto costituzionale comparato universale.[93] In tal senso si spiega la larga preferenza dei giuristi umanisti per le trattazioni di storia del diritto pubblico (e di diritto pubblico romano repubblicano più che imperiale), teorizzata già nei libri *De institutione historiae universae et eius cum iurisprudentia coniunctione* di François Baudouin.[94]

Era fatale che Bodin s'incontrasse con Machiavelli (con il Machiavelli dei *Discorsi* piuttosto che con quello del *Principe*). Ad attrarlo verso le glosse liviane doveva essere la sua cultura di romanista, piuttosto chè un'inclinazione esclusivamente politica. L'atteggiamento di Bodin, la sua ricerca di un metodo della storia attraverso il quale costruire una nuova *respublica*, compendiano e superano al tempo stesso il paradigma machiavelliano, e l'antichità classica diventa, da ideale momento della storia umana in cui si sono realizzate le più alte aspirazioni degli uomini, momento di una visione relativistica della storia umana, giustificata da un fondamentale volontarismo di matrice teologico-politica.[95]

La *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* non forma soltanto un'opera di metodologia storica, ma uno scritto complesso, frutto dell'intreccio di una molteplicità di concezioni giuridiche e politiche. La "scienza politica" di Bodin comincia proprio in quell'opera a configurarsi attraverso il raffronto e la comparazione di istituzioni, di ambienti e di opere diversi e giunge a coincidere con il rifiuto di considerare un qualsiasi popolo del passato, del presente o dell'avvenire il possibile depositario di principi per-

fetti.[96] Il carattere relativo e mutevole degli istituti politico-giuridici si precisa dunque, in Bodin, nell'ambito della storia umana (distinta dalla storia naturale e dalla divina), come frutto di una storia di *conversiones*. Perciò Bodin si dichiara certo della necessità di una sicura scienza del tempo storico, di una *temporum doctrina*: e l'indagine storica, così come lo studio delle istituzioni politiche e delle legislazioni, deve essere sempre organica e totale più di qualsiasi altra disciplina, legata, insomma, al filo di una riflessione che si preoccupi, soprattutto, di disporre esattamente ogni dato particolare nel complesso dell'intero corso della storia umana.[97]

Il problema della cronologia universale si lega così alla questione delle cause dei mutamenti politici.[98] Si tratta di una stretta connessione di storia e politica, che si trasferisce per intiero dalla *Methodus* nella *République*, dove al problema centrale delle *conversiones rerumpublicarum* si associa il tema della *collatio ad numeros* dei mutamenti politici, della loro prevedibilità in base al calcolo dei numeri che presiedono al "ciclo naturale" degli organismi politici: giacché le forze che muovono il corso storico o che provocano le *conversiones* degli stati sono da una parte la libera volontà dell'uomo, dall'altra quella imperscrutabile di Dio, e quella serie di cause concatenate che costituisce l'organizzazione della natura.[99]

In questo quadro, nel quale la *science politique* pretende di assurgere a un livello di carattere sistematico-teorico,[100] resta la forte presenza dell'esperienza machiavelliana. Il ruolo dell'osservazione empirico-storica è infatti conservato, benché posto a un grado inferiore rispetto alla contemplazione di verità più alte e "nascoste". Così è già nella prefazione della *Methodus*, dove l'ideale umanistico di un fondamento storico-critico al sapere giuridico è assorbito in una prospettiva più complessa, tendente alla ricerca dei fondamenti primi e assoluti del diritto sulla base di un metodo razionale.

Bodin pone se stesso, evidentemente, nella categoria dei giuristi *philosophistorici*, connotando la propria opera come nascente dal matrimonio fra diritto, storia, filosofia.[101] I precetti della storia si uniscono ai precetti della *sapientia* (la *civilis sapientia*, la sapienza politico-giuridica della tradizione, che tanto spazio ha nelle note marginali della *République*) per costruire un nuovo metodo storico-comparatistico. La comparazione tuttavia non tende più a vedere il presente nella "radiografia concettuale" del passato, proposto come norma per l'azione politica; essa serve invece a relativizzare globalmente l'esperienza politica, traendo sì insegnamento dal corso delle cose, ma soprattutto traendone giustificazione per la costruzione di una scienza politica che s'impernia sullo studio della diversa natura dei popoli, alla quale le forme del potere devono adattarsi. Di qui una fondamentale istanza di positivizzazione del diritto civile, identificato con il complesso dei comandi sanzionati del sovrano, specchio e riflesso di una volontà divina assolutamente libera.

Per Bodin Machiavelli costituisce un incentivo a trovare un modo peculiare di elevare a sistema e a norma alcuni tratti della politica realistica del suo tempo, inserendoli in una vasta giustificazione universalistica.[102] Il problema del rapporto fra Bodin e l'opera di Machiavelli resta un punto cruciale degli studi sulla filosofia politica del tardo Cinquecento europeo, poiché vi si possono scorgere a ragione quei sintomi del declino della vi-

talità politica machiavelliana sul finire del secolo, mentre andava emergendo un'antitetica soluzione esistenziale, individualistica, interioristica, fondata sulla dissociazione tra il momento pubblico e il momento privato della vita.[103] Il giudizio di Bodin su Machiavelli, lungi dall'essere la pura e semplice riproposizione di modelli polemici di matrice italiana o francese (Paolo Giovio, ma anche Innocent Gentillet), è infatti parte integrante di un atteggiamento critico verso la cultura politica dell'Umanesimo italiano, osservata in rapporto con la situazione di generale conflittualità che caratterizza l'evoluzione storico-costituzionale di Firenze.

Il giudizio sulla dottrina del Machiavelli si confonde in Bodin con il giudizio sull'esperienza storica della città stato fiorentina: l'esperienza storica e politica di Firenze, la sua evoluzione costituzionale diviene nella *Methodus* così come nella *République* una sorta di modello assoluto, un paradigma negativo dello Stato popolare. Era con questa tradizione (e non col solo Machiavelli) che Bodin faceva i conti; era questa tradizione, nel definitivo tramonto della *florentina libertas* esaltata dagli umanisti, che egli giudicava con la severità del politico fautore della *puissance absolue et perpetuelle*. L'ideale di una ricomposizione del diritto e della politica, dell'osservazione empirica e delle regole intangibili del diritto divino e naturale in una sintesi "scientifica" induceva Bodin a mostrare i limiti storici e dottrinali di un'esperienza alla quale si contrapponeva l'ordine superiore della *monarchie royale*.[104] L'opera di Bodin è dunque il risultato di una profonda meditazione della tradizione italiana; meditazione con la quale, non senza ambiguità e oscillazioni, il contributo dell'Umanesimo fiorentino era sottoposto a critica e contemporaneamente raccolto in una superiore sintesi storica.

La storia, in questa concezione, è dunque un supporto il più possibile scarno che deve servire a una sistemazione più alta. Non deve pertanto stupire che la preferenza di Bodin, nella valutazione della bontà delle storie e degli storici, così dell'antichità come del recente passato o del presente, vada a Guicciardini piuttosto che a Machiavelli. L'ideale che Guicciardini incarna, per Bodin, sembra essere quello di una storiografia come disincantata e raziocinante disamina. Vero è che l'uso dell'*exemplum* storico è in Bodin così frequente che egli si mostra, secondo un giudizio di Federico Chabod, «sotto questo riguardo più impacciato e pesante di quanto non sarà il Botero delle *Cause della grandezza delle città* e della *Ragion di Stato*»;[105] ma quel metodo non conduce tanto alla ricerca di leggi della storia, quanto piuttosto alla rivelazione della imperscrutabilità dei disegni divini e all'affermazione dell'incertezza e confusione della storia umana.[106] Di qui l'apprezzamento della storia come ricerca della pura «rerum veritas» che evita di errare «turpiter in Republica gerenda».[107]

Di qui anche il frequente richiamo al Guicciardini, affiancato ai grandi storici dell'antichità («A costoro io contrappongo Senofonte, Tucidide, Tranquillo, Cesare, Guicciardini, Sleidano, che abbastanza raramente e sempre in maniera indiretta e cauta, avanzano qualche giudizio») e anzi a essi preferito, fino al noto elogio posto nel capitolo della *Methodus* che tratta del giudizio storico, *De historicorum delectu*:

> Guicciardini [...] nelle opere storiche, a giudizio di gente competentissima, superò i suoi con-

temporanei (e non so se non anche gli antichi). Infatti là dove capita qualcosa in cui ci sarebbe molto da ragionare, egli dimostra un mirabile acume e tutto cosparge del sale di profonde osservazioni.[108]

Si trattava di un giudizio cruciale, in quanto il Guicciardini era l'osservatore privilegiato delle più acute *conversiones* che la storia avesse concentrato in un solo paese:

Fu infatti tanto diligente indagatore di cose, di luoghi e di persone e così pure di pensieri e di fatti [...]. Ad alcuni tuttavia sembra alquanto prolisso. Ma, a coloro che vogliono rendersi ben conto delle condizioni dei popoli e degli avvenimenti umani, sembra invece abbastanza breve, sol perché nessuna parte del mondo ebbe a soffrire in quel tempo maggior numero di vicende o più gravi rivolgimenti dell'Italia.[109]

Il giudizio bodiniano era destinato a pesare a lungo nella cultura europea, contribuendo a costituire il fondamento relativistico del nuovo scetticismo di fine secolo, premessa della stagione giusnaturalistica. Montaigne e Charron, traendo le conseguenze dalla scoperta della pluralità delle società politiche e dei loro ordinamenti, potevano indicare una nuova prospettiva di indagine e di critica implacabile di quei processi della mente capaci di dar veste di "legalità", di "diritto" alle ambizioni, alle follie, ai voleri arbitrari degli uomini, considerando come intrinseca fallacia dell'intelletto umano la teorizzazione dell'esistenza di una sostanziale unità razionale ed etica nel campo normativo storico.[110] Era dalla *Methodus* di Bodin che Montaigne traeva, nel celebre saggio *Des livres*, i suoi pensieri sugli storici, giudicando «la consideration des natures et conditions de divers hommes, les coustumes des nations differentes» come «le vray suject de la science morale».[111] E tra gli storici «o molto semplici o eccellenti», come Froissart o Commynes, con espresso richiamo alla pagina bodiniana («questo è stato trattato a sufficienza da Bodin, e come ne penso io»), spicca, non a caso, il giudizio sul Guicciardini: «È storiografo diligente e dal quale, a mio parere, con più esattezza che da qualsiasi altro, si può apprendere la verità sugli affari del suo tempo: del resto nella maggior parte di essi è stato attore lui stesso, e in posizione onorevole. Non si ha alcun motivo di credere che per odio, adulazione o vanità, egli abbia travisato le cose: e di ciò fanno fede i liberi giudizi che dà dei grandi, e specialmente di coloro dai quali era stato portato avanti e rivestito di cariche».[112] Ma lo storico fiorentino è ormai modello di un esercizio del giudizio morale nella crisi della ragione politica che domina la fine del Cinquecento, e su di lui, come sul pensiero politico italiano del Rinascimento nel suo complesso, si riverbera l'amara annotazione di chi non vuol credere, fino in fondo, all'eclissi della "virtù" e della ragione come moventi della storia umana:

Ecco quello che misi, circa dieci anni fa, sul mio Guicciardini (poiché, qualsiasi lingua parlino i miei libri, io parlo loro nella mia) [...]. Ho notato anche questo, che di tanti animi e di tanti fatti che giudica, di tanti impulsi e disegni, non ne attribuisce mai neppure uno alla virtù, alla religione, alla coscienza, come se tali qualità fossero completamente estinte nel mondo; e, di

tutte le azioni, per quanto belle appaiano in se stesse, ne rimanda la causa a qualche movente vizioso o a qualche mira d'interesse. È impossibile immaginare che, nell'infinito numero di azioni che egli giudica, non ve ne sia stata qualcuna compiuta per un giusto motivo. Nessuna corruzione può aver soggiogato gli uomini tanto universalmente che qualcuno non sfugga al contagio; questo mi fa temere che ci sia qui un po' del vizio del suo temperamento; e può essere accaduto che egli abbia giudicato gli altri secondo se stesso.[113]

Note

[1] E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano 1995. La testimonianza è tratta da P. Agosti, G. Borgese, *Mi pare un secolo: ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Einaudi, Torino 1992, p. 42.
[2] E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, cit.
[3] Ivi.
[4] R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Sansoni, Firenze 1981[6], p. 129 (ristampa con un'"Avvertenza" di E. Garin e con "Note aggiunte" di A.F. Verde, Le Lettere, Firenze 1997, p. 72).
[5] Così, incisivamente, scrive A. Fontana, *Les ambassadeurs après 1494: la diplomatie et la politique nouvelles*, in A.Ch. Fiorato (a c. di), *Italie 1494*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1994, pp. 143-178; p. 148: «Or, après 1494, tout va changer: les stratégies de la guerre, les techniques des batailles, la conduite des États, la stabilité des gouvernements».
[6] L'espressione è presa a prestito da H. Kamen, *Il secolo di ferro, 1550-1660*, Laterza, Roma-Bari 1982, ma nella storiografia del nostro tempo essa è stata impiegata anche per segnare i tratti di altri momenti della storia dell'Occidente; così è per esempio in C. Violante, *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo* X, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 1991.
[7] M. Bandello, *Le Novelle*, II, 12, in F. Flora (a c. di), *Tutte le opere di Matteo Bandello*, I, Mondadori, Milano 1934, p. 789.
[8] Jean Bodin, *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, UTET, Torino 1997, III, p. 45.
[9] P. Belli Albensis, *De re militari et de bello*, I, 1 (*De belli origine, et antiquitate*), 3, in *Tractatus universi iuris*, XI, Venetiis 1584, f. 335 v A. Sul Belli cfr. L. Marini, P. Craveri, *Belli Pierino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, VII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1965, pp. 673-678.
[10] Ciò è vero anche nel caso del più importante esponente del pensiero giuridico-politico del Cinquecento, Jean Bodin (1529-1596), e del suo tentativo di recuperare la tradizione giuspolitica medievale all'atto della formulazione dei concetti di sovranità e di Stato; di una «sistematica fallita» ha scritto a questo proposito M. Isnardi Parente, "Introduzione", in J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, UTET, Torino 1988[2], I, p. 99.
[11] Cfr. D. Quaglioni, *Prudenza politica e ragion di Stato nelle* Proposizioni morali e civili *di Cesare Speciano (1539-1607)*, in "Odrodzenie i Reformacja w Polsce", XXXIX, 1995, pp. 89-98.
[12] Cfr. Y.Ch. Zarka, *Philosophie politique et raison d'État*, in Id. (a c. di), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux* XVI*e et* XVII*e siècles*, PUF, Paris 1994, pp. 1-8, con i saggi raccolti in A.E. Baldini (a c. di), *Botero e la "ragion di Stato"*, Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino, 8-10 marzo 1990), Olschki, Firenze 1992.
[13] J.-L. Fournel, J.-C. Zancarini, "Présentation", in G. Savonarola, *Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, trad. a c. di J.-L. Fournel e J.-C. Zancarini, Editions du Seuil, Paris 1993, p. 15: «Savonarole est le premier de ces "Florentins" qui, confrontés à la guerre et à l'instabilité, sont conduits à mettre la politique, et non plus le droit, au centre des réflexions sur le pouvoir légitime».
[14] C. Leonardi, "Introduzione", in G. Savonarola, *Verità della profezia. De veritate prophetica dyalogus*, a c. di C. Leonardi, trad. di O. Bucci, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 1997, p. XV. Cfr. a questo proposito D. Quaglioni, *Tirannide e democrazia. Il "momento savonaroliano" nel pensiero giuridico e politico del Quattrocento*, in G.C. Garfagnini (a c. di), *Savonarola. Democrazia tirannide profezia*, Sismel, Firenze 1998, pp. 3-16.
[15] R. Fubini, *Italia quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, F. Angeli, Milano 1994, p. 21.
[16] M. Isnardi Parente, "Introduzione", in E. da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, trad., introduzione e note a c. di M. Isnardi Parente, Morano, Napoli 1977, pp. 9-10.
[17] Ivi, p. 12.
[18] *Ibid.*
[19] Ivi, pp. 12-13. Cfr. M. Isnardi Parente, "Prefazione", in T. Moro, *Utopia*, a c. di T. Fiore, Laterza, Roma-

Bari 1981, pp. VII-XXXV, e, per un'interpretazione in chiave fortemente razionalistica di More e del pensiero politico del Rinascimento, L. Firpo, "Introduzione", in Th. More, *Utopia (1516)*, a c. di L. Firpo, Guida, Napoli 1990[3], pp. 5-10. Si veda ora il vol. *La fortuna dell'Utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500*, Atti della 2ª giornata Luigi Firpo, Olschki, Firenze 1996.
[20] M. Isnardi Parente, "Introduzione", in E. da Rotterdam, *L'educazione del principe cristiano*, cit., p. 13.
[21] Ivi, p. 10.
[22] E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, University of Chigago Press, Chicago and London 1984, p. 4: «Bruni endowded the writing of history with a purpose that had been much less frequently emphasized in the historical works of antiquity: utility. History teaches prudence [...]. And it teaches political wisdom».
[23] Cfr. ivi, p. 8.
[24] N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, a c. di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1962, proemio, pp. 68-69.
[25] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Sansoni, Firenze 1978[7], p. 307.
[26] Ivi, pp. 307-308; cfr. anche la lunga nota 1, pp. 553-554, con una nutrita e ragionata rassegna della miglior critica delle *Istorie*. Sul giudizio del Ridolfi cfr. F. Gilbert, *Machiavelli's "Istorie fiorentine": an Essay in Interpretation*, in M.P. Gilmore (a c. di), *Studies on Machiavelli*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 73-100.
[27] L'espressione, ritoccata così dal Ridolfi (*Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 232 e p. 511, nota 7), è nell'abbozzo autografo del proemio dei *Discorsi*: «ho deliberato entrare per una via la quale, non essendo suta ancora da alcuno trita...» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, BUR, Milano 1984, proemio A, 1, p. 55). Il sapore lucreziano della frase è notato da Giorgio Inglese, che rinvia (p. 190, nota 1) al *De rerum natura*, I, 926-927: *peragro loca, nullius ante / trita solo*.
[28] Francesco Vettori a Niccolò Machiavelli (Roma, 23 novembre 1513), in N. Machiavelli, *Lettere*, a c. di F. Gaeta, Feltrinelli, Milano 1961, n. 138, p. 299. I due pontefici sono, ovviamente, Alessandro VI e Giulio II.
[29] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, il Mulino, Bologna 1980, pp. 296-297.
[30] Ivi, p. 297.
[31] Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori (Firenze, 10 dicembre 1513), in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., nota 139, p. 303.
[32] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 237.
[33] Niccolò Machiavelli a Francesco Vettori (Firenze, 10 dicembre 1513), in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., nota 139, p. 304.
[34] G. Sasso, *La lettura degli autori antichi e la lezione delle cose moderne nella nascita del mondo moderno*, in Id., *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Guida, Napoli 1985, pp. 257-282, 278.
[35] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 294.
[36] *Ibid.*
[37] Della copiosissima letteratura in merito basterà qui citare E. Garin, *I cancellieri umanisti della repubblica fiorentina da Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala*, in Id., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, pp. 3-37. Per una rivisitazione della storiografia recente, nella quale spiccano le opere di Hans Baron, cfr. A. Brown, *Bartolomeo Scala (1430-1497) cancelliere di Firenze. L'umanista nello Stato*, Le Monnier, Firenze 1990.
[38] Ivi, p. 141; cfr. A. Perosa, *Braccesi Alessandro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, pp. 602-608. Si veda anche N. Rubinstein, *Machiavelli and the World of Florentine Politics*, in M.P. Gilmore (a c. di), *Studies on Machiavelli*, cit., pp. 3-28, 6.
[39] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 3-4 e p. 423, nota 2.
[40] A. Alexandrino, *Delle guerre civili de Romani*, trad. di Messer Alexandro Braccese Fiorentino, Eredi di Filippo di Giunta, Firenze 1526, c. 1 v («Iannoctius Pandulphinus Petri Philippi filius legentibus S.D.»). L'opera, composta nell'autunno del 1491, fu stampata la prima volta nel 1519; cfr. ancora A. Perosa, *Braccesi Alessandro*, cit., p. 605.

[41] A. Alexandrino, *op. cit.*, c. 2 r-v («Proemio di Alexandro Braccio Secretario Fiorentino [...] Nella tradutione delle guerre civili de Romani scritte da Appiano Alexandrino»).
[42] Ivi, c. 4 v.
[43] G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., p. 296.
[44] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 232-233. La stampa liviana a cui si allude è quella che Bernardo Machiavelli si ebbe in ricompensa degli indici (cfr. ivi, pp. 5 e 7). Che «l'origine dei *Discorsi* sia da scoprire nelle *marginalia* alla copia familiare di Tito Livio» parve idea geniale e fantasiosa, ma poco credibile a J.H. Whitfield, *Considerazioni pratiche sui* Discorsi, in *Studies on Machiavelli*, cit., pp. 361-372, 363.
[45] Cfr. F. Gilbert, *Bernardo Rucellai e gli Orti Oricellari. Studio sull'origine del pensiero politico moderno*, in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, il Mulino, Bologna 1972, p. 16 e p. 53, nota 8.
[46] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 233; cfr. G. Sasso, *Introduzione*, in N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 5.
[47] G. Sasso, "Introduzione", in N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 10.
[48] N. Machiavelli, *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Antenore, Padova 1975, pp. 428-429.
[49] G. Sasso, "Introduzione", in N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 10.
[50] J.-J. Marchand, *op. cit.*, pp. 106-107 e 111.
[51] N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., proemio B, 1, p. 59.
[52] Ivi, proemio B, 2-5, pp. 59-60.
[53] Ivi, proemio B, 6-7, p. 60.
[54] Ivi, proemio A, 2, p. 55.
[55] Riproduco le parole dell'ultimo editore del testo: G. Inglese, "Avvertenza", in N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 43.
[56] Cfr. N. Matteucci, *Machiavelli politologo*, in *Studies on Machiavelli*, cit., pp. 207-248 (209).
[57] L. Firpo, *Nel V centenario del Machiavelli*, in *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, Atti del Convegno internazionale (San Casciano-Firenze, 28-29 settembre 1969), Olschki, Firenze 1972, pp. 1-20, 5.
[58] Per questo motivo, con rimando a noti e fondamentali studi del Gilbert e del Vasoli, cfr. D. Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli "specula principum" fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in V.I. Comparato (a c. di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1988, I, pp. 103-122. Si veda ora anche il volume collettaneo A. De Benedictis (a c. di), *Specula principum*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
[59] Sulla questione della cultura del Machiavelli cfr. ancora le pagine polemiche di G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 295-297.
[60] N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, c. 2, 24-25, p. 67.
[61] R. Bruscagli, *Niccolò Machiavelli*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 49.
[62] G. Sasso, *Introduzione*, in N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., p. 17.
[63] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 309.
[64] Ivi, p. 310.
[65] Cfr. R. Ridolfi, *Sommario della vita di Donato Giannotti*, in Id., *Opuscoli di storia letteraria e di erudizione*, Le Monnier, Firenze 1942; e si veda l'importante introduzione di G. Silvano, premessa a D. Giannotti, *Republica Fiorentina*, ed. critica a c. di G. Silvano, Droz, Genève 1990, pp. 7-52. Per il rapporto Machiavelli-Giannotti cfr. R. Starn, *"Ante Machiavel": Machiavelli and Giannotti*, in *Studies on Machiavelli*, cit., pp. 285-296.
[66] D. Giannotti, *Republica Fiorentina*, cit., pp. 69-70.
[67] Ivi, p. 73.
[68] G. Cadoni, *L'utopia repubblicana di Donato Giannotti*, Giuffrè, Milano 1978.
[69] R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 293; per un più fondato giudizio cfr. Id., *Vita di Francesco Guicciardini*, nuova edizione riveduta dall'autore, Sansoni, Firenze 1982, pp. 20-21. Per il pensiero politico guicciardiniano si veda V. De Caprariis, *Francesco Guicciardini dalla politica alla storia*, Laterza, Bari 1950;

per i motivi qui accennati cfr. l'ampio studio di G. Sasso, *Guicciardini e Machiavelli*, in *Francesco Guicciardini. 1483-1983. Nel V centenario della nascita*, Olschki, Firenze 1984, pp. 3-130.
[70] R. Ridolfi, *Vita di Francesco Guicciardini*, cit., p. 115.
[71] Francesco Guicciardini a Niccolò Machiavelli (Modena, 18 maggio 1521), in N. Macchiavelli, *Lettere*, cit., nota 186, pp. 407-408.
[72] Se pure Guicciardini, nella lettera sopra citata, poteva celiare sulla commissione "fratesca" (la «Repubblica de' Zoccholi»), nondimeno poteva invitare l'amico a valersi di quel modello, «comparandolo o ragguagliandolo a qualchuna di quelle vostre forme»; e Machiavelli poteva rispondere, con altrettanta semiseria citazione del suo "canone" storico-politico: «Circa alle Storie et la repubblica de' zoccoli, io non credo di questa venuta havere perduto nulla, perché io ho inteso molte constitutioni et ordini loro che hanno del buono, in modo che io me ne credo valere a qualche proposito, maxime nelle comparationi, perché dove io habbia a ragionare del silentio, io potrò dire: "Gli stavano più cheti che i frati quando mangiono"; et così si potrà per me addurre molte altre cose in mezzo, che mi ha insegnato questo poco della esperienza». Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini (Carpi, 19 maggio 1521), in N. Machiavelli, *Lettere*, cit., nota 188, pp. 412-413.
[73] F. Guicciardini, *Ricordi*, ed. critica a c. di R. Spongano, Sansoni, Firenze 1951, nota 110, p. 121.
[74] Ivi, n. 117, p. 128.
[75] Per questo motivo cfr. da ultimo O. Cavallar, *Francesco Guicciardini giurista. I ricordi degli onorari*, Giuffrè, Milano 1991.
[76] F. Guicciardini, *Ricordi*, cit., nota 6, p. 11.
[77] R. Ridolfi, *Vita di Francesco Guicciardini*, cit., pp. 260-261.
[78] F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, I, 14, a c. di S. Seidel Menchi, Einaudi, Torino 1971, I, p. 98.
[79] F. Gilbert, *Guicciardini*, in F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, I, cit., p. LXV.
[80] Ivi, p. LIX.
[81] R. Ridolfi, *Studi guicciardiniani*, Olschki, Firenze 1978, p. 81, a proposito dell'abbozzo in cui «il Guicciardini si copiò, come a guida e ammonimento, alcuni passi del *De oratore* e dell'*Orator* ciceroniani che trattano dello scrivere le storie (*De oratore*, II, 15; *Orator*, 12, 36, 39); quasi mettendoli a presiedere all'opera cui si accingeva».
[82] F. Gilbert, *Guicciardini*, in F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, I, cit., p. LIX.
[83] Per il Le Roy cfr. V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1959, pp. 245-255; G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, Roma 1965, pp. 45-76; e ora M. Isnardi Parente, *Loys Le Roy su Platone e Aristotele nell'introduzione ai "Politiques"*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a c. di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, F. Angeli, Milano 1990, I, pp. 773-780.
[84] M. Isnardi Parente, *Loys Le Roy su Platone e Aristotele*, cit., p. 774.
[85] G. Procacci, *op. cit.*, p. 65.
[86] Ivi, p. 57.
[87] L. Le Roy, *Les politiques d'Aristote, esquelles est monstrée la science de gouverner le genre humain en toutes espèces d'estats publiques*, par Claude Morel, Paris 1599, p. 388 (la prima edizione è del 1568, "Paris, chez Vascosan"): «Car estans les affaires humaines en perpetuel mouvement, il montent et descendent sans cesse amendans ou empirans alternativement»; cfr. G. Procacci, *op. cit.*, pp. 61-62.
[88] G. Procacci, *op. cit.*, p. 64. Al Le Roy si deve uno scritto *De la vicessitude ou varieté des choses en l'univers*, à l'olliver de Pierre l'Huillier, Paris 1579.
[89] G. Procacci, *op. cit.*, p. 66.
[90] J. Bodini, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem libri VI*, Apud Martinum Iuvenem, Parisiis 1566 (Sumptibus Ioannis Ravesteiny, Amstelaedami 1650, p. 155); trad. it. *Avviamento alla conoscenza storica*, Celebes, Trapani 1968, pp. 137-138: «Molti [giudizi di carattere politico] ne lasciò anche il Machiavelli, il primo, io penso, che circa milleduecento anni dopo che la barbarie aveva sepolto ogni cosa, scrivesse sull'arte di governo massime che vanno sulla bocca di tutti, né vi è dubbio che molto di più e molto meglio avrebbe scrit-

to se avesse congiunto all'esperienza lo studio della storia e della filosofia. Che gli mancò questo lo attesta Giovio e lo dicono i fatti...».

[91] Per un inserimento dell'opera del Bodin in un ampio quadro di rapporti scientifici e culturali cfr. M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, I, cit., pp. 11-100. Si vedano inoltre i saggi raccolti in Y.Ch. Zarka (a c. di), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, Paris 1996.

[92] F. Rabelais, *Pantagruel roy des Dipsodes restitué a son naturel avec ses faictz et prouesses espoventables* (1532), a c. di V.-L. Saulnier, J.-Y. Pouilloux, Garnier-Flammarion, Paris 1969, cap. VIII, p. 64; trad. it. in M. Bonfantini (a c. di), *Gargantua e Pantagruele*, Einaudi, Torino 1981³, I, p. 207: «E che non vi sia storia che tu non abbia sempre presente alla memoria, col sussidio della Cosmografia di coloro che ne hanno scritto [...]: dell'Astronomia sappi tutte le leggi, e lasciami pur stare l'Astrologia divinatrice, e l'arte di Lullius, che son solo inganni e vanità. Del Diritto Civile, intendo che tu sappia a memoria i bei testi, e che me li conferisca con la Filosofia. E in quanto alla conoscenza dei fatti naturali [...] niente ti sia sconosciuto. Ripassa quindi accuratamente i libri dei Medici Greci, Arabi e Latini, senza disprezzare i Talmudisti e i Cabalisti».

[93] D. Maffei, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Giuffrè, Milano 1972³, p. 120, nota 83.

[94] Per l'apporto di François Baudoin al metodo storico-comparativo cfr. J. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, Greenwood, Westport (Connecticut) 1977², pp. 116-136. Più diffusamente ora M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, Vrin, Paris 1996.

[95] Sul volontarismo di Bodin cfr. M. Isnardi Parente, *Le Volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot?*, in H. Denzer (a c. di), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Beck, München 1973, pp. 39-51.

[96] V. Piano Mortari, *Il potere sovrano nella dottrina giuridica del secolo XVI*, Liguori, Napoli 1973, pp. 99-100.

[97] C. Vasoli, *Il metodo nella* République, in *La* République *di Jean Bodin*, Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980, Olschki, Firenze 1981, pp. 3-17 (11).

[98] La stessa grande polemica intorno alla *prophetia Danielis* e alla successione delle monarchie universali, a cui è dedicato un intiero capitolo della *Methodus*, ha per Bodin un valore essenzialmente politico, in connessione con le vicende religiose e politiche dell'Impero e dell'Europa cristiana. Cfr. D. Quaglioni, *La prevedibilità dei mutamenti politici nella* République *di Jean Bodin e nei suoi critici*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, I, cit., pp. 647-666 (648).

[99] G. Cotroneo, *Ancora sui rapporti fra la* Methodus *e la* République, in *La* République *di Jean Bodin*, cit., pp. 18-25 (22).

[100] M. Isnardi Parente, *Le "metabolai politeion" rivisitate (Bodin, République, IV)*, in "Il pensiero politico", XVIII, 1985, pp. 3-17 (13).

[101] Cfr. D.R. Kelley, *The Development and Context of Bodin's Method*, in H. Denzer (a c. di), *Jean Bodin. Verhandlungen*, cit., pp. 123-150.

[102] M. Isnardi Parente, *Introduzione*, in J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, I, cit., p. 70.

[103] A.M. Battista, *Direzioni di ricerca per una storia di Machiavelli in Francia*, in *Il pensiero politico di Machiavelli e la sua fortuna nel mondo*, cit., pp. 36-66 (47-48); ora in Id., *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a c. di A.M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, pp. 109-135 (124).

[104] Cfr. D. Quaglioni, *"Les bornes sacrées de la loy de Dieu et de nature". La procedura del controllo degli atti normativi del principe nella* République *di Jean Bodin e nelle sue fonti*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", XIV, 1988, pp. 39-62.

[105] F. Chabod, *Giovanni Botero*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, p. 289, nota 2.

[106] Cfr. nuovamente G. Cotroneo, *Ancora sui rapporti fra la* Methodus *e la* République, cit., p. 24.

[107] J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit., p. 45; Id., *Avviamento alla conoscenza storica*, cit., p. 47: «Ma mi sorge un dubbio grave: se gli storici debbano lodare, condannare ed esprimere giudizi sulle cose di cui parlano o invece debbano lasciar giudicare interamente a chi legge...».

[108] J. Bodin, *Avviamento alla conoscenza storica*, cit., p. 65.

[109] Ivi, pp. 66-67.

[110] A.M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, in Id., *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, I, cit., pp. 801-848 (832); ora in A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 249-291 (277).

[111] P. Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne*, Lefèvre, Paris 1965, II, 10, p. 416, nota 7; si tratta di un passo che nella redazione definitiva si legge altrimenti (cfr. ivi, p. 416). Per il testo italiano cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Mondadori, Milano 1970, I, p. 537.

[112] M. de Montaigne, *Saggi*, cit., I, p. 541; cfr. *Les Essais de Michel de Montaigne*, cit., pp. 418-419.

[113] *Ibid.* Di una «maliziosa postilla del Montaigne sul pessimismo della *Storia d'Italia*» parlò R. Ridolfi, *Studi guicciardiniani*, cit., p. 230. Sul giudizio di Montaigne e sui giudizi «dati sopra questo giudizio», con riferimento a J.H. Whitfield, *Machiavelli, Guicciardini, Montaigne*, in "Italian Studies", XXVIII (1973), pp. 31-47, il Ridolfi tornò ancora (*Vita di Francesco Guicciardini*, cit., p. 338 e p. 430, nota 14), ma solo per dire trattarsi di «cose troppo note perché se ne debba ancora parlare».

16. La filosofia nelle università italiane del XVI secolo

*di Jill Kraye**

Lo studio della filosofia nelle università del XVI secolo era dominato dall'aristotelismo. Era così dalla fine del XIII secolo, e sarebbe rimasto così sino al XVII inoltrato. In Italia, in università come quelle di Padova, Bologna e Pavia, nel XIV secolo aveva messo radici uno specifico approccio all'aristotelismo, implicante la separazione della filosofia naturale da preoccupazioni teologiche, ed esso sarebbe continuato a fiorire durante il Rinascimento. Questa versione secolare dell'aristotelismo trovò una salda base istituzionale nelle università italiane, perché la filosofia vi era considerata una disciplina propedeutica non alla facoltà superiore di teologia, come avveniva nelle università dell'Europa del Nord, Parigi o Oxford, ma a quella di medicina. Specializzate nella formazione di medici e avvocati più che di teologi, molte delle università italiane furono prive di una forte facoltà di teologia. L'insegnamento della teologia, ma anche della metafisica, era considerato invece un compito delle scuole gestite dagli ordini mendicanti: i domenicani seguivano la *via Thomae*, i francescani la *via Scoti*. Tutto ciò favoriva un clima intellettuale in cui la filosofia, e specialmente la filosofia naturale, poteva operare come una disciplina autonoma, guidata solo da criteri razionali. Fino al XIV secolo, in Italia, gli aristotelici secolari difesero con coerenza il loro diritto a spiegare i fenomeni naturali in base a principi razionali e filosofici, senza ricorrere ad argomenti teologici, e relegando tali considerazioni al dominio della religione rivelata. I filosofi aristotelici dovettero naturalmente sostenere che, dove religione e dottrine filosofiche sono in conflitto, il dogma cristiano, basato sulla fede e sulla rivelazione, è superiore alle spiegazioni fondate sulla mera ragione. Tuttavia, se ammettevano di subordinare la verità relativa della filosofia alla verità assoluta della teologia, insistevano però nel separare i due ambiti e nell'impiego di argomenti basati solo su Aristotele e sulla ragione in contesti filosofici.

Il curriculum filosofico era basato sulla lettura e l'esposizione dei trattati di Aristotele, e soprattutto delle sue opere di filosofia naturale, considerate le più importanti per lo studio della medicina. In un ciclo di tre o quattro anni, gli studenti frequentavano lezioni sul *De caelo*, sulla *Fisica*, sul *De generatione et corruptione* e sui *Parva naturalia*. I trattati di Aristotele sulla logica, il cosiddetto *Organon*, e sulla filosofia morale e politica, l'*Etica nicomachea* e la *Politica*, facevano anch'essi parte del *curriculum*. Questi temi erano comunque considerati meno importanti e pertanto meno prestigiosi: le lezioni erano affidate a giovani studiosi, che rivestivano una posizione molto più bassa nella gerarchia

accademica e ricevevano un compenso molto inferiore a quello dei professori di filosofia naturale. I filosofi naturali occupavano cattedre sia "ordinarie" che "straordinarie", fra le quali le prime comportavano lo *status* più alto, e detenevano il *primus* o il *secundus locus*. Il loro intento non era indagare la natura per sé, ma stabilire, nel modo più accurato possibile, quali fossero le posizioni di Aristotele su ciascun problema. Anche quando i fenomeni naturali erano studiati empiricamente, l'obiettivo primario era quello di confermare le dottrine aristoteliche.

Allo scopo di stabilire quali fossero esattamente le dottrine aristoteliche, i filosofi del XVI secolo avevano a disposizione una serie di tecniche. Molte di esse appartenevano al movimento conosciuto come Scolastica, che aveva improntato l'insegnamento universitario durante il XIII secolo. La dissertazione scolastica aveva un forma rigidamente logica: venivano enunciati con ordine gli argomenti pro e contro, spesso in forma di sillogismi; si raggiungeva una soluzione; venivano sollevate le possibili obiezioni, cui si davano risposte appropriate. Queste dissertazioni si basavano su una terminologia latina altamente tecnica, che si era sviluppata durante il Medioevo e che continuò a essere una delle caratteristiche delle dissertazioni scolastiche prodotte nel Rinascimento. Tradizionalmente, ci si aspettava che i professori di filosofia naturale esponessero Aristotele insieme all'interpretazione di Averroè, sebbene l'influsso del commentatore arabo diminuisse gradualmente a partire dal XVI secolo.

Durante il XVI secolo, accanto all'aristotelismo scolastico, un nuovo approccio umanistico ad Aristotele, che si era gradualmente rafforzato nel XV secolo, iniziò ad avere un notevole impatto sull'insegnamento universitario della filosofia. L'aristotelismo umanistico incoraggiò lo studio dei testi filosofici greci in originale, la produzione di nuove traduzioni in latino classico e l'uso di tecniche filologicamente sofisticate di edizione e di esegesi. Niccolò Leonico Tomeo (1456-1531) fu il primo professore a tenere lezione sul testo greco di Aristotele all'università di Padova. Veneziano di famiglia greca, Leonico Tomeo fu l'erede della tradizione degli accademici bizantini, come Teodoro Gaza e Giovanni Argiropulo, insieme a quella degli umanisti italiani come Angelo Poliziano ed Ermolao Barbaro. Egli dette maggiore accuratezza e migliore eleganza a un'ampia serie di testi aristotelici. Le sue raffinate capacità filologiche – che gli valsero l'ammirazione di Erasmo – furono messe in campo in traduzioni latine dei *Parva naturalia*, della *Meccanica* e di altre opere scientifiche. Leonico Tomeo si unì alle tipiche lagnanze umanistiche in merito alla scolastica contemporanea: la sua incapacità di comprendere Aristotele, il suo linguaggio barbaro e la sua futile ricerca di risposte a domande vane.

Per filosofi educati umanisticamente come Leonico Tomeo, i commentatori greci di Aristotele rappresentavano un'esegesi più pura e autentica di quella che si poteva trovare nella tradizione scolastica o nel commentatore arabo Averroè. Attorno alla metà del XVI secolo sostanzialmente tutti i commentari antichi ad Aristotele erano apparsi a stampa, sia in originale sia in versione latina. L'accesso a queste opere influenzò il modo in cui si leggeva Aristotele. In particolare, le posizioni di Alessandro di Afrodisia, di Simplicio e di Temistio ebbero largo influsso sulla controversia cinquecentesca sull'immortalità dell'anima, mentre Filopono, argomentando l'esistenza del vuoto in natura, offrì

un'arma a quanti – come Galileo – stavano sfidando i principi fondamentali della fisica aristotelica.

La tendenza filoellenica dell'aristotelismo umanistico provocò una reazione tra i filosofi scolastici, che temevano che gli espositori arabi e medievali sarebbero passati di moda via via che i commentatori greci divenivano più popolari. Per continuare a essere competitivi, produssero edizioni aggiornate di autori come Tommaso d'Aquino, sostituendo la traduzione medievale di Aristotele con una moderna, migliorando editorialmente il testo e predisponendo indici, rimandi e altri strumenti critici. L'impresa più elaborata in questo campo fu l'edizione Giuntina di Aristotele e Averroè, pubblicata a Venezia tra il 1550 e il 1552 in undici volumi. Tommaso Giunta (1494-1566) e i suoi collaboratori erano lieti di utilizzare le nuove traduzioni umanistiche di Aristotele, più leggibili e affidabili. Essi applicarono le tecniche filologiche umanistiche anche ad Averroè, collazionando vari testi, rivedendoli per migliorarne la leggibilità e includendo nuove versioni latine, tradotte di recente da intermediari ebrei. Ma questa edizione si proponeva di colpire al cuore l'assunto umanistico per cui i greci avrebbero avuto il monopolio delle conquiste filosofiche. «La nostra epoca», scrisse Giunta, «venera solo i greci», mentre gli scritti degli arabi sono considerati come «nient'altro che feccia e fango inutile».[1] Giunta e i suoi collaboratori volevano contrastare questo pregiudizio, presentando Averroè come l'unico commentatore degno di tale nome e come un pensatore autonomo, che aveva sviluppato e raffinato il materiale trovato in Aristotele. In linea con questo orientamento, l'edizione riprodusse la *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois* (1537), un elaborato indice delle opere tanto di Aristotele quanto di Averroè. Questo prezioso strumento di consultazione era opera di Marcantonio Zimara (1475 ca.-1532), un filosofo aristotelico che insegnò alle università di Salerno, Napoli e Padova, e che a Padova aveva studiato presso uno dei più importanti e influenti filosofi naturali del Rinascimento, Pietro Pomponazzi.

1. Pietro Pomponazzi

Pietro Pomponazzi (1462-1525) passò la sua vita insegnando la filosofia naturale di Aristotele in varie università del Nord Italia. Ripercorrendo la sua carriera e il suo sviluppo intellettuale possiamo identificare alcuni aspetti fondamentali dell'aristotelismo secolare nelle università del primo quarto del XVI secolo.

Nato a Mantova, studiò filosofia e quindi medicina all'università di Padova. Iniziò l'insegnamento della filosofia a Padova nel 1488, dove salì progressivamente nella gerarchia accademica fino al 1496, quando una disputa con il suo *concurrens* (un oppositore ufficiale designato dall'università a tenere lezione simultaneamente al docente, in modo da suscitare la competizione fra i colleghi) lo indusse ad abbandonare Padova per Ferrara. Pomponazzi passò i successivi tre anni alla corte di Alberto Pio, principe di Carpi, che era in esilio a Ferrara. Alberto Pio, nipote di Giovanni Pico della Mirandola e dedicatario dell'edizione aldina di Aristotele in greco (1495-1498), era strettamente legato all'a-

ristotelismo umanistico. Sebbene Pomponazzi fosse un beneficiario di questo movimento, che gli diede accesso ai commentari greci antichi e a traduzioni più accurate dei trattati di Aristotele, egli non era affatto a sua volta un umanista: non apprese mai la lingua greca e scrisse trattati del tutto "scolastici" per forma, stile e lessico.

Nel 1499 Pomponazzi ritornò all'università di Padova. Si sono conservati degli appunti presi dai suoi studenti, che ci consentono di ricostruire l'insegnamento di questo periodo, nel quale egli espose i *libri naturales* di Aristotele (fra cui il *De anima*, il *De caelo* e la *Fisica*), insieme ai commentari di Averroè, al cui trattato cosmologico *De substantia orbis* fu dedicato un corso nel 1507. Queste lezioni, sebbene rigidamente strutturate e tenute in un turgido latino scolastico, erano di quando in quando rese vivaci da frivole annotazioni in volgare e da allusioni anticlericali.[2] Pomponazzi era un insegnante popolare fra gli studenti di Padova, che approvavano in modo tanto massiccio le sue lezioni nelle votazioni annuali tenute dall'università che, nel 1504, gli fu riconosciuto il diritto di tenere corsi senza doversi sottoporre al voto degli studenti.

Nel 1509 Pomponazzi accettò l'invito del duca Alfonso d'Este a ritornare a Ferrara, questa volta come professore all'università. Vi rimase però solo per un anno, e nel 1511 fu assunto come insegnante di filosofia naturale e morale all'università di Bologna, dove restò fino alla morte, sopraggiunta per calcoli renali nel 1525. Pomponazzi ebbe nel suo insegnamento a Bologna altrettanto successo quanto ne aveva avuto a Padova, e ottenne non solo uno stipendio molto alto, ma anche il privilegio di tenere lezione senza un *concurrens* e di decidere autonomamente quali libri di Aristotele esporre alle sue classi.

In questa tranquilla e fortunata vita accademica, dedicata all'insegnamento della filosofia naturale di Aristotele, vi fu un periodo di notorietà quando Pomponazzi si trovò al centro di una controversia aspramente dibattuta, che avrebbe avuto un impatto significativo sullo sviluppo della filosofia e alterato in modo decisivo i suoi rapporti con la teologia. La controversia ebbe inizio nel 1516, quando Pomponazzi pubblicò un trattato sull'immortalità dell'anima.

2. Il dibattito sull'immortalità dell'anima

Sin dal XIII secolo gli aristotelici secolari avevano coerentemente affermato il loro diritto di filosofi di fare uso dei propri metodi e di raggiungere le proprie conclusioni nell'ambito delle rispettive competenze, liberi da ogni costrizione teologica, in quanto che essi demandavano le risposte definitive alla verità assoluta del cristianesimo. Nel tardo XV secolo, comunque, questa posizione stava perdendo terreno, mentre gli argomenti filosofici erano sempre più spesso usati per confermare le dottrine religiose. Nel campo degli aristotelici, il maestro di Pomponazzi, Nicoletto Vernia (1420-1499), dopo aver rinunciato al punto di vista averroista per la pressione esercitata dalla Chiesa, proclamò che la fede cristiana nell'immortalità personale dell'anima era dimostrabile in termini filosofici. Sul fronte platonico, Marsilio Ficino (1433-1499) condannò la separazione di ragione e fede, e fece appello a una «filosofia devota», nella quale il platonismo avrebbe

offerto la fondazione razionale di molte dottrine cristiane. Per illustrare la compatibilità di fondo fra l'autentica filosofia, il platonismo, e l'autentica verità, il cristianesimo, Ficino, nella sua *Theologia platonica* (1474), attinse ai principi platonici per presentare delle prove razionali dell'immortalità dell'anima.

Questa tendenza culminò nella bolla del papa Leone X *Apostolici regiminis* (19 dicembre 1513), pubblicata nell'ottava sessione del quinto Concilio laterano. La prima parte della bolla confermò, come un dogma di fede, il canone adottato al Concilio di Vienne del 1312, che affermava che l'anima era forma del corpo, che era immortale, che non era tratta dalla materia ma creata da Dio e infusa nel corpo, e che ogni corpo individuale umano ha la sua anima razionale individuale. Chiunque negasse questi dogmi doveva essere considerato una minaccia per la fede cattolica, e pertanto punito come un detestabile eretico e un infedele. La bolla, nella seconda parte, ordinava che tutti i professori universitari di filosofia, quando tenevano lezione su dottrine che deviavano da queste dichiarazioni dogmatiche, come la tesi per cui l'anima razionale è mortale, o quella per cui esiste una sola anima eterna per tutta l'umanità, facessero ogni sforzo per dimostrare la verità della posizione cristiana ai loro studenti e per confutare, nella misura in cui ne erano in grado, ogni argomento filosofico che la sfidasse.

La credenza che l'anima dell'uomo, come quella degli animali, fosse la forma materiale del suo corpo, e che pertanto perisse con lui, era associata al commentatore greco antico di Aristotele, Alessandro di Afrodisia, i cui trattati sull'anima erano stati resi disponibili in versione latina solo nel 1495. Nelle lezioni che Pomponazzi tenne sul *De anima* all'università di Padova nella prima decade del XVI secolo, egli mostrò di non credere che la concezione mortalista dell'anima di Alessandro fosse valida, né attendibile come ricostruzione della posizione di Aristotele. Secondo Aristotele (*De anima* I, 1), la questione dell'immortalità dipendeva dalla risposta alla domanda se il corpo è essenziale per ogni operazione dell'anima, incluso il pensiero. Pomponazzi accettava la risposta di Tommaso d'Aquino, il quale riteneva che il corpo fosse necessario al pensiero in quanto oggetto dell'anima, ma non in quanto suo soggetto; in altri termini, sebbene l'anima non possa pensare senza le immagini o i *phantasmata* creati dall'immaginazione a partire dal materiale grezzo dei dati sensibili, il processo di intellezione non ha luogo in un organo sensibile corporeo, al modo in cui la visione, per esempio, è localizzata nell'occhio. Tommaso salvaguardava in questo modo la separabilità dell'anima dal corpo, e pertanto la sua immaterialità e immortalità.

Un secondo problema posto dalla tesi di Alessandro per cui l'anima è materiale riguardava il fatto che essa non potesse rendere conto della capacità dell'intelletto di comprendere gli universali immateriali. La tesi legata al nome del commentatore arabo Averroè era in grado di spiegare la comprensione degli universali da parte dell'intelletto, ma al costo insostenibile di separare l'unità essenziale di corpo e anima, dal momento che postulava un unico intelletto immateriale e immortale per tutta l'umanità, che guida temporaneamente le attività razionali dei corpi individuali, ma che non coincide con la loro forma sostanziale. Sebbene Pomponazzi credesse ancora, in questi anni, che Averroè avesse interpretato correttamente la posizione di Aristotele, non considerò le sue

conclusioni come filosoficamente rispettabili, né tantomeno sostenibili: «L'opinione [...] di Averroè mi sembra essere quella di Aristotele, tuttavia non posso aderirvi in alcun modo, e mi sembra una grandissima fatuità. Qualsiasi cosa si dica, aborro l'opinione di Averroè più del diavolo».[3] Nonostante la sua fedeltà alla filosofia aristotelica, Pomponazzi pose la ragione e l'esperienza sopra le dichiarazioni di qualsiasi autorità, anche quella del filosofo per eccellenza. Pur non dubitando mai che anche la ragione e l'esperienza dovessero in definitiva rifarsi all'autorità divina su un problema come quello dell'immortalità dell'anima, rimase per lunghi anni indeciso in merito alla soluzione corretta da dare al problema in base a pure ragioni filosofiche.

Fu solo nel 1516 che risolse il problema, giungendo alla conclusione che la più accurata interpretazione di Aristotele, e insieme la risposta più soddisfacente alla questione dell'immortalità in termini filosofici, non fosse la convinzione di Tommaso d'Aquino che l'anima sia creata da Dio, funzioni temporaneamente come forma sostanziale di un essere umano individuale e quindi passi a una vita immortale, né la teoria di Averroè di un singolo intelletto immortale. Era invece la tesi di Alessandro di Afrodisia, per cui sia l'anima sia il corpo sono materiali e mortali. Questa posizione era, comunque, una di quelle che il decreto laterano aveva proibito ai filosofi di difendere, anche solo in base a ragioni puramente razionali. Era pertanto essenziale sfidare il decreto del Concilio, riaffermando il diritto tradizionale dei filosofi a trattare filosoficamente le questioni filosofiche, senza interferenze da parte dei teologi.

Questo è precisamente quanto Pomponazzi fece nel suo trattato *De immortalitate animae* (1516). In quest'opera egli si dispone a rispondere a due domande relative all'immortalità dell'anima, postegli, così afferma, da uno studente domenicano: «In primo luogo, quale è la tua opinione su tale questione, prescindendo dalla rivelazione e dai miracoli, ma rimanendo interamente nei limiti naturali; in secondo, quale ritieni che fosse la posizione di Aristotele in merito».[4] Pomponazzi respinge ora la sua precedente convinzione che Averroè avesse compreso correttamente Aristotele, dichiarando che l'interpretazione del commentatore arabo è «inintelligibile e mostruosa e totalmente aliena da Aristotele. In effetti, penso che Aristotele non avrebbe mai creduto a una tale fatuità, né l'avrebbe ideata».[5] Riconoscendo le inevitabili conseguenze dell'epistemologia empirica di Aristotele, Pomponazzi ritira anche il suo precedente consenso alle tesi di Tommaso d'Aquino, sostenendo che sebbene il processo di intellezione richieda il corpo solo come oggetto, vale a dire come fonte dei dati sensibili dai quali sono prodotti i *phantasmata*, il fatto che il pensiero umano (diversamente dall'intelligenza celestiale del motore immobile) non può manifestarsi senza tali *phantasmata* significa che il corpo è essenziale alla capacità di pensare. Pertanto, basandosi solo su premesse filosofiche e sui principi aristotelici, la conclusione probabile è che l'anima sia essenzialmente mortale, sebbene sia immortale nel senso limitato per cui l'intellezione è un atto incorporeo, compiuto dall'anima senza ricorrere a un organo corporeo e implicante un certo grado di partecipazione al regno immateriale, dovuto alla capacità della mente umana di comprendere gli universali.

Dopo avere sviluppato gli argomenti a favore di questa posizione, Pomponazzi proce-

de, nel penultimo capitolo del trattato, a considerare varie obiezioni che si possono opporre alle sue conclusioni e a rispondere a esse; si tratta di un procedimento tipico dei trattati scolastici. Egli ammette che non si tratta affatto di un compito facile. Scrive: «Tuttavia, per quanto sarò in grado di farlo, cercherò di dire quanto è probabile»,[6] sottolineando così come gli argomenti basati sulla ragione, per contrapposizione alla rivelazione divina, non possono aspirare a essere definitivi. All'obiezione per cui è impossibile per l'umanità conseguire la felicità in questa vita e che pertanto, come Ficino aveva annunciato nel capitolo iniziale della sua *Theologia platonica*, «se l'anima non fosse immortale, nessun animale sarebbe più infelice dell'uomo»,[7] Pomponazzi risponde che la felicità umana consiste nella condotta morale virtuosa, che può essere conseguita da tutti nella vita presente. Di fronte all'obiezione per cui la mortalità dell'anima comporterebbe la fine della moralità, poiché nessuno si comporterebbe virtuosamente senza la speranza di ricompense e il timore di castighi nell'aldilà, Pomponazzi fa proprio il severo orientamento stoico per cui la virtù ha il suo premio in se stessa e il vizio il proprio castigo. Solo da uomini dotati di una vera disposizione filosofica, comunque, ci si può aspettare che perseguano la virtù facendo conto solo sulla sua nobiltà; gran parte dell'umanità ha bisogno di essere guidata alla virtù dalla carota delle ricompense celesti e dal bastone delle punizioni infernali. È per questa ragione che i fondatori di tutte le religioni hanno inventato la pia finzione dell'immortalità; ma poiché essi non si curavano della verità, ma desideravano semplicemente condurre gli uomini alla virtù, la loro unanimità non costituisce una seria obiezione filosofica alla dottrina della mortalità. Questo argomento, che riduce la religione a uno strumento per il controllo sociale (come faceva il contemporaneo Niccolò Machiavelli) ha offerto armi potenti, da allora fino ai nostri giorni, a coloro che non credono all'insistente professione di ortodossia cristiana di Pomponazzi, e che la vedono come un accorgimento tattico destinato a proteggerlo dalla censura ecclesiastica.

Nel capitolo finale dell'opera, Pomponazzi fece un'ulteriore professione di questo tipo, affermando che, nonostante ogni argomento filosofico dotato di un certo grado di probabilità prodotto nel trattato in favore della mortalità, la sua fede nella verità assoluta della dottrina cristiana dell'immortalità personale rimaneva inconcussa, poiché era sanzionata dall'autorità di origine divina della Chiesa, che deve essere anteposta a ogni fallibile ragionamento umano. In quanto articolo di fede, comunque, l'immortalità dell'anima poteva essere provata solo con mezzi appropriati alla fede, che sono la rivelazione e la Scrittura, ma non la ragione o la filosofia.

A cominciare da Tommaso d'Aquino, i teologi e gli aristotelici cristiani avevano cercato in Aristotele un sostegno filosofico per la dottrina dell'anima della Chiesa. Pomponazzi stava escludendo questo impiego della filosofia aristotelica. Ci fu un'immediata reazione da parte di quei teologi e dei loro alleati filosofici che si sentirono minacciati dalla posizione di Pomponazzi: il suo trattato fu bruciato pubblicamente a Venezia; egli fu denunciato dal vescovo suffraganeo di Mantova, mentre una serie di attacchi a lui e alla sua opera vennero dagli scritti pubblicati negli anni successivi. La prima risposta di Pomponazzi a questi attacchi fu un'*Apologia* (1518), nella quale espose nuovamente la

sua posizione per cui l'immortalità non è razionalmente dimostrabile, poiché è contraria ai principi della filosofia naturale aristotelica, ma, in quanto articolo di fede, può – e deve – essere fondata unicamente sulla rivelazione divina. In seguito, egli scrisse un *Defensorium* (1519), in cui mostrò che, come professore di filosofia all'università di Bologna, gli era stato ordinato dai funzionari cittadini e dal papa Leone X (Bologna era infatti parte dello Stato pontificio) di spiegare le dottrine di Aristotele secondo principi naturali; pertanto, nel trattato sull'immortalità, egli avrebbe semplicemente «seguito degli ordini e ottemperato a un giuramento».[8] Il fatto che, nonostante lo scalpore, Pomponazzi mantenne il suo posto a Bologna, ricevendo regolarmente il suo stipendio, e non fu mai ufficialmente accusato di eresia, dimostra che la sua campagna di autodifesa ebbe l'effetto sperato.

Quando le autorità ecclesiastiche gli rifiutarono l'autorizzazione a pubblicare il suo *Defensorium* senza che fosse accompagnato da una confutazione dei suoi argomenti, Pomponazzi accettò che Crisostomo Javelli (1470/72 ca.-1538 ca.), reggente dello *Studium* dell'ordine domenicano a Bologna, scrivesse il trattato. Javelli argomentò che l'immortalità dell'anima era razionalmente dimostrabile, ma non in base ai principi della filosofia naturale aristotelica; egli trasferì il dibattito sul piano della metafisica, una disciplina nella quale era ancora consentito che considerazioni teologiche esercitassero il loro dominio. L'audace mossa di Pomponazzi aveva costretto i teologi e gli aristotelici cristiani a cambiare le proprie posizioni, tanto che essi si rivolsero alla metafisica, abbandonando gradualmente la filosofia naturale. Questo fece sì che gli aristotelici secolari avessero una più ampia libertà nell'interpretare Aristotele come meglio credevano e di sviluppare una scienza della natura autonoma, sebbene nel periodo successivo al Concilio di Trento la Chiesa volesse nuovamente tentare di affermare il proprio controllo sulla filosofia.

Per quanto riguarda il problema dell'immortalità dell'anima, grazie alla sfida vincente lanciata da Pomponazzi ai decreti laterani, i filosofi naturali aristotelici che seguirono le sue impronte poterono, per gran parte del XVI secolo, discutere il problema in termini puramente filosofici, lasciando da parte le considerazioni teologiche. Sebbene Federico Pendasio († 1603), titolare della cattedra di ordinario *in primo loco* di filosofia naturale all'università di Padova, attingesse argomenti dalla teologia e dalla filosofia per sostenere la dottrina cristiana per cui l'anima è sia individuale sia immortale, la maggior parte dei filosofi naturali del XVI secolo sostennero la tesi per cui l'anima razionale è individuale ma mortale, oppure ritennero che era immortale ma non individuale, le due teorie esplicitamente condannate dalla Chiesa. Un importante sostenitore della seconda posizione fu Marcantonio Genua (1491-1563), predecessore di Pendasio all'università di Padova. In luogo di sostenere la sua teoria con argomenti tratti dall'arabo Averroè, Genua si rivolse al neoplatonico Simplicio, i cui scritti, al pari di quelli degli altri commentatori greci di Aristotele, divennero sempre più influenti nel corso del XVI secolo. Quelli che sostennero la linea opposta, argomentando per la mortalità dell'anima individuale, rappresentavano la maggioranza; di essi faceva parte il discepolo di Genua, Jacopo Zabarella.

3. Jacopo Zabarella

Jacopo Zabarella (1533-1589), professore di logica e in seguito di filosofia naturale all'università di Padova, rifiutò l'interpretazione neoplatonica di Aristotele del suo maestro Genua e adottò, come Pomponazzi prima di lui, l'approccio più naturalistico e peripatetico di Alessandro di Afrodisia. Sia nel suo commentario al *De anima,* sia nei brevi trattati, che includono il *De rebus naturalibus*,[9] Zabarella sostenne che l'anima è la forma che dà l'essere al corpo individuale («forma dans esse corpori»); egli fece eco a Pomponazzi sostenendo che, poiché l'anima non può operare senza i *phantasmata* forniti dagli organi sensibili del corpo, essa non può sopravvivere alla morte del corpo. Egli ammise che questa concezione mortalista contraddiceva sia la dottrina cristiana sia la vera filosofia, che decreta l'immortalità dell'anima razionale. Questa conoscenza fondata sulla rivelazione divina non era però ancora accessibile ad Aristotele, e il compito dei filosofi naturali è quello di interpretare quello che Aristotele ha scritto, nel modo più accurato possibile, valutandolo alla luce della ragione e dell'esperienza (come Pomponazzi, Zabarella credeva che il sapere di Aristotele non fosse né completo né infallibile), ma senza tenere conto di questioni religiose che costituiscono il campo di competenza dei teologi.

Sebbene Zabarella condividesse l'approccio generale di Pomponazzi alla filosofia naturale, al pari delle sue conclusioni sull'immortalità dell'anima, egli apparteneva a una nuova generazione di filosofi, la maggior parte dei quali aveva ricevuto una solida educazione umanistica. Zabarella, che ebbe fra i suoi insegnanti all'università di Padova l'umanista Francesco Robortello, dedicava una minuta attenzione all'originale dei testi aristotelici e degli altri testi greci antichi, e credeva che la filologia avesse un ruolo cruciale nella filosofia. La sua educazione umanistica, inoltre, lo metteva in grado di scrivere in un latino classicamente corretto ed eccezionalmente limpido, cosa che indubbiamente contribuì all'ampia influenza esercitata dalle sue opere. La loro fortuna impressionante e quella delle opere del suo allievo Giulio Pace (1550-1635) aiutarono la diffusione della corrente principale dell'aristotelismo padovano sia all'interno dell'Europa cattolica sia nell'area protestante.

La fama di Zabarella veniva in primo luogo dai suoi contributi in campo logico e metodologico. Attingendo dagli *Analitici posteriori* di Aristotele, sui quali scrisse un vasto commentario,[10] sostenne, nei trattati *De methodis* e *De regressu*, che si può ottenere una conoscenza certa grazie a un regresso dimostrativo (*regressus demonstrativus*), procedendo dapprima in modo analitico da un effetto osservato alla sua causa inferita (*resolutio*) e quindi ritornando sinteticamente dalla causa inferita all'effetto (*compositio*).[11] Era necessario combinare questi due procedimenti perché, come aveva notato Aristotele,[12] mentre le cause sono «conosciute meglio in se stesse», gli effetti sono «meglio conosciuti per noi», dato che si manifestano ai nostri sensi. Il regresso dimostrativo consente al filosofo naturale di procedere dalla conoscenza confusa di un effetto, che raggiunge attraverso l'osservazione, fino alla sua conoscenza assoluta, che consiste nella conoscenza della causa che lo rende necessario. Poiché la filosofia naturale studia solo due

cose, la sostanza e gli accidenti, non c'è bisogno di alcun'altra procedura oltre al regresso dimostrativo, dato che le sostanze sono studiate attraverso la risoluzione e gli accidenti tramite la composizione.

Zabarella ritenne che composizione e risoluzione fossero gli unici due metodi, nel senso stretto del termine, che definiva come procedimenti per il passaggio (*methodus* in greco) dal noto all'ignoto, il cui scopo è l'acquisizione di nuova conoscenza. Un procedimento utile per l'organizzazione del materiale conosciuto all'interno di una specifica disciplina era invece per lui un *ordo*, e il suo scopo era essenzialmente pedagogico. Egli tracciò anche un'attenta distinzione fra *scientia* e *ars*. Una scienza si occupa della conoscenza speculativa di cose che sono necessarie e immutabili; questa conoscenza è perseguita solo come un fine in se stesso, e procede per composizione, dato che inizia con i principi primi e muove agli effetti che ne dipendono. Di contro, un'arte si occupa della conoscenza operativa di cose che devono essere prodotte, sia che si tratti di azioni umane sia che si tratti di oggetti materiali; questa conoscenza è perseguita in base a uno scopo pratico, e procede attraverso la risoluzione, dato che inizia con lo scopo o l'effetto desiderato e procede fino ai principi primi che ne consentono la produzione. In base a tali criteri, Zabarella considerò scienze teoretiche solo la metafisica, la matematica e la filosofia naturale; discipline come l'etica, il diritto, la meccanica e la medicina erano invece relegate nella categoria delle arti produttive. Quanto alla logica, essa non è né un'arte pratica né una scienza teoretica, ma piuttosto uno strumento operativo (*organon* in greco, che è il termine con cui i trattati logici di Aristotele cominciarono a essere conosciuti nel Rinascimento) per distinguere tra verità e falsità, e pertanto indispensabile in tutti i campi della conoscenza. Diversamente dal filosofo speculativo, il logico non si occupa dei nomi o dei concetti delle cose reali (per esempio "uomo", "animale"), ma piuttosto dei nomi che sono dati ad altri nomi (per esempio "genere", "proposizione") e di concetti di concetti, che sono mere costruzioni artificiali dell'intelletto umano.

La classificazione di Zabarella della medicina come arte produttiva e non come scienza speculativa, sulla base del fatto che non è praticata per se stessa ma in vista dello scopo pratico di conservare e ripristinare la salute, era legata al suo desiderio di tutelare lo status della filosofia naturale. La sua posizione di prestigio era minacciata, negli anni ottanta del XVI secolo, dalla facoltà medica, e in particolare da Fabrizio di Acquapendente, promotore di un'anatomia su base filosofica come fondazione degli studi medici. Si trattava del ruolo che era sempre stato attribuito alla filosofia naturale, e Zabarella, che, cosa insolita per un filosofo naturale, non insegnava medicina, era preoccupato di difendere i confini tradizionali della sua disciplina.

Egli respinse anche le pretese simili avanzate nei confronti dell'etica dal filosofo senese Francesco Piccolomini (1523-1607), suo collega più anziano e meglio pagato, titolare della cattedra di filosofia naturale *in primo loco*, una posizione dalla quale Zabarella, titolare della cattedra *in secondo loco*, era escluso dalle autorità universitarie in quanto cittadino nativo di Padova. Piccolomini sostenne, nella sua *Universa philosophia de moribus* (1583), che oltre alla parte pratica dell'etica ne esistesse una teoretica, che spiega i principi che soggiacciono alla condotta virtuosa, e che deve essere trattata come una

scienza. Per Zabarella, comunque, l'etica, al pari della medicina, è un'arte completamente pratica, i cui principi teoretici sono derivati dalla filosofia naturale. Anche in questo caso il suo intento era quello di salvaguardare la superiorità epistemologica della filosofia naturale e il suo ruolo tradizionale nel *curriculum* universitario.

Mentre la metafisica era indubbiamente considerata una scienza speculativa, Zabarella sostenne che essa era interamente dipendente dalla rivelazione divina e pertanto, al pari della teologia, al di là delle competenze del filosofo naturale, che si basa solo sulla ragione priva di aiuti. Il filosofo naturale utilizza la ragione in primo luogo per studiare gli scritti filosofici dell'antichità greca, e soprattutto i trattati di Aristotele, più che per esplorare direttamente la natura. Sebbene Zabarella credesse fermamente nell'osservazione, e facesse spesso riferimento alla sua esperienza personale di fenomeni meteorologici o alla sua conoscenza dei processi tecnologici contemporanei, non lo faceva nello spirito di una ricerca indipendente, ma piuttosto per corroborare le teorie aristoteliche. Come altri filosofi naturali del suo tempo, non progredì dall'empirismo allo sperimentalismo, ma si limitò a osservare passivamente la natura allo scopo di confermare dottrine stabilite più che escogitare metodi di intervento attivo o di convalida. Invece di vedere il loro compito nella ricerca di nuovi modi per investigare i fenomeni naturali, questi pensatori cercarono soltanto di spiegare, estendere e, occasionalmente, correggere la cornice aristotelica in cui operavano. Quanto alla terza scienza speculativa, la matematica, Zabarella non apprezzò affatto la sua importanza per lo studio della natura: una cecità che egli condivise con l'intera tradizione aristotelica, che interpretava i fenomeni naturali in termini qualitativi più che quantitativi.

Al di là della sua attività di insegnante universitario, Zabarella partecipò all'atmosfera più informale delle varie accademie che sorsero a Padova, come in molte altre città italiane, nel XVI secolo, e i cui programmi spesso includevano, insieme alla promozione di esercizi letterari e artistici, il tentativo di offrire la filosofia a un pubblico più ampio.

4. La diffusione della filosofia in lingua volgare al di fuori delle università

La più importante fra queste istituzioni culturali a Padova era l'Accademia degli Infiammati, che attirava soci fra i letterati locali e tra i professori dell'università. Una figura chiave nel progetto filosofico degli Infiammati era Alessandro Piccolomini (1508-1579), un rampollo della stessa nobile famiglia senese del rivale e oppositore di Zabarella, Francesco Piccolomini. Formatosi all'università della nativa Siena, Alessandro aveva partecipato attivamente all'Accademia degli Intronati, che aveva fra i suoi fini istitutivi quello di rendere disponibile in italiano la letteratura classica, in modo che potesse raggiungere un più vasto pubblico. Nel 1538 si trasferì a Padova, dove studiò filosofia all'università con Marcantonio Genua e fu presto coinvolto nell'attività dell'Accademia degli Infiammati. Il suo programma, come quello degli Intronati, si incentrava sul sostegno alle opere in volgare, incluse le traduzioni dei testi greci e latini antichi. Come contributo al progetto culturale delle due accademie di Siena e di Padova, Piccolomini

pubblicò, nei primi anni quaranta, varie traduzioni italiane di opere classiche, come la prima versione volgare dell'*Oeconomicus* di Senofonte, un trattato greco sulla famiglia e l'economia domestica. Questo tema – che costituiva una delle tre divisioni, insieme a etica e politica, della filosofia morale – era di particolare interesse per le donne, peraltro escluse dall'educazione universitaria e dunque incapaci di leggere trattati colti in latino. La dedica di Piccolomini a una nobildonna senese[13] indica come egli avesse in mente un pubblico femminile, oltre che maschile.

Scrivendo nel 1541 a Pietro Aretino, membro degli Infiammati, Piccolomini lamentò che, a causa dell'uso limitato della lingua italiana nel passato, essa mancava di un lessico adeguato per la traduzione dal greco e dal latino. Ciononostante, sostenne che era uno strumento altrettanto valido quanto il latino per la trasmissione di concetti filosofici e scientifici,[14] come egli stesso aveva dimostrato negli anni precedenti grazie ai suoi due trattati volgari sull'astronomia.[15] Per rimediare alla debolezza del lessico italiano egli pubblicò anche, una decina di anni dopo, trasferitosi a Roma, un manuale di terminologia filosofica volgare,[16] seguito da un'opera bipartita sulla filosofia naturale.[17]

Un altro obiettivo degli Infiammati era la promozione di temi, come la retorica, la poetica e la filosofia morale, che erano ignorati o comunque trattati in modo insufficiente nel *curriculum* universitario. Anche in questo ambito Piccolomini offrì notevoli contributi, producendo una serie di traduzioni, parafrasi e commentari in italiano della *Retorica* e della *Poetica*,[18] e scrivendo un importante trattato di filosofia morale, nel quale adattò l'*Etica nicomachea* di Aristotele allo specifico ambiente delle repubbliche cittadine italiane del suo tempo.[19]

Il trattato di Piccolomini faceva parte di una moda, quella della trattazione in volgare della filosofia morale di Aristotele, che si sviluppò intorno alla metà del XVI secolo. Mentre alcuni autori si limitarono a riprendere la forma del commentario usata nei trattati latini,[20] altri si resero conto che, per raggiungere un pubblico di rango elevato e colto, ma non universitario, era necessario non solo scrivere in italiano, ma trovare anche strategie di comunicazione diverse da quelle in uso nelle università. Lo strumento più popolare era il dialogo, che cercava di riprodurre lo stato d'animo rilassato di una «civile conversazione» ed era abbastanza flessibile da permettere lunghe e libere divagazioni. Consapevole del fatto che una struttura di questo tipo era più appropriata per un commentario a Platone, egli stesso autore di dialoghi, che ad Aristotele, i cui trattati erano costruiti in modo più sistematico, il chierico senese Felice Figliucci (1518-1595), uno studioso della filosofia aristotelica all'università di Padova, allievo di Marcantonio Genua, ma anche ammiratore del neoplatonismo cristiano di Marsilio Ficino,[21] giustificò la sua decisione di realizzare la sua esposizione volgare dell'etica peripatetica in forma di dialogo affermando che «essendo tutto l'intento mio stato di facilitare, e allargare Aristotile, non ho trouato modo più atto à far questo, che introducendo più persone à ragionare. E però Platone [...] usò in quasi tutti li suoi libri il dialogo, il quale à me pare attissimo à facilitare una materia, perché si da in esso più occasione di muouere dubij, e di risoluerli più facilmente».[22]

Galeazzo Florimonte (1484-1565), vescovo prima di Aquino e poi della nativa Sessa,

dichiarò nella prefazione ai suoi *Ragionamenti sopra l'Ethica di Aristotile* che era necessario spiegare la dottrina morale di Aristotele: «Talmente nella lingua nostra, che ogni persona, per semplice che fosse, n'havesse potuto aver notitia».[23] Il suo commentario, come quello di Figliucci, prende la forma di un dialogo, in questo caso fra il maestro di Florimonte, il filosofo Agostino Nifo (1469/70-1538), e Ferrante Sanseverino, principe di Salerno, patrono di Nifo. La loro conversazione, alla quale Florimonte dice di essere stato presente, prende il via quando il principe narra la storia di un recente caso di omicidio, in seguito al quale i due decidono che l'unico modo per comprendere tale evento raccapricciante è lo studio della filosofia morale aristotelica. Nonostante questo vivace inizio, il dialogo degenera ben presto in un monotono e prolisso monologo di Nifo, che espone i primi quattro libri dell'*Etica*. Qualche diversivo è offerto dalle occasionali interruzioni del principe, che pone domande o richiede chiarimenti su punti difficili, mentre sono presenti poche concessioni alle convenzioni letterarie del dialogo in volgare: citazioni da Dante e Petrarca e rimandi a importanti figure contemporanee come Michelangelo e l'imperatore Carlo V.

Mentre i dialoghi volgari basati sull'*Etica* di Aristotele mancano di ispirazione e di originalità, quelli incentrati su temi platonici, e in particolare sulla sua teoria dell'amore, talvolta raggiungono alti meriti letterari, come nel caso de *Gli Asolani* (1505) di Pietro Bembo e del quarto libro de *Il libro del cortegiano* (1528) di Baldassare Castiglione, e profondo significato filosofico, come *L'amorosa filosofia* (1577) di Francesco Patrizi da Cherso e *Gli eroici furori* (1585) di Giordano Bruno. Il genere degli scritti volgari sull'amore platonico deriva direttamente dal commentario di Ficino al *Simposio* (1469), che egli stesso aveva tradotto in italiano.[24] Poiché, però, le dottrine di Ficino erano solitamente combinate con motivi presi dalla poesia d'amore di Guido Cavalcanti, Dante e Petrarca, i numerosi dialoghi del XVI secolo tendono a collocarsi sulla linea di confine fra letteratura e filosofia.[25]

Come nel caso della trattazione volgare dell'*Etica* di Aristotele, le opere dedicate a temi platonici erano spesso associate con le accademie. Benedetto Varchi (1503-1565) in gioventù partecipò, insieme ad Alessandro Piccolomini, ai progetti dell'Accademia padovana degli Infiammati, e in seguito fu vicino all'Accademia fiorentina, dove tenne lezioni in volgare su temi tanto aristotelici quanto platonici. Nella prima delle *Due lezzioni*, Varchi commenta un sonetto di Michelangelo, concludendo con un elogio dell'artista basato sulla teoria di Ficino dell'amor platonico; nella seconda, discute la nobiltà delle varie arti, attingendo i concetti fondamentali dall'*Etica nicomachea* e dalla *Metafisica*.[26]

Un'altra serie di lezioni sull'amore platonico fu tenuta all'Accademia fiorentina nel 1566 da Francesco de' Vieri (1524-1591), conosciuto anche come il Verino II, per distinguerlo dal suo famoso nonno e omonimo. Commentando una "canzona d'amore" del poeta del dolce stil nuovo Guido Cavalcanti, de' Vieri offre un'ampia discussione sull'amore, attingendo a una ricca miscela di temi platonici, petrarcheschi e cristiani.[27] Vieri tenne molte altre lezioni all'Accademia fiorentina, combinando temi letterari e filosofici. Produsse anche trattati volgari, come l'inedito *Breve ragionamento nel quale si tratta dell'anima umana in universale*, dedicato a Francesco de' Medici, granduca di Toscana. Quest'opera, in cui analizza l'anima da una prospettiva aristotelica, platonica e cristiana, era concepita per un pubblico estraneo al contesto universitario: «Quelli che non possono, impediti da qualche honesta ragione, mettersi alla magnanima impresa della filosofia».[28] Egli scrisse perciò in italiano, e condensò argomenti complessi e tecnici in brevi "conclusioni", modellate sulle 900 *conclusiones* di Pico, allo scopo di semplificarli e renderli più chiari.

Sebbene de' Vieri dedicasse quantità considerevoli di tempo e di energia alla divulgazione delle idee filosofiche, la sua occupazione principale fu quella di professore di filosofia all'università di Pisa. Nel corso della sua lunga carriera egli tenne lezione sui trattati aristotelici che erano il fondamento di tutte le università del XVI secolo. Per un breve periodo, nei tardi anni settanta, egli tentò comunque di modificare il *curriculum* fedelmente peripatetico con l'introduzione di un nuovo corso sulla filosofia platonica.

5. Il platonismo nelle università del XVI secolo

Prima che de' Vieri istituisse il suo corso, il platonismo non aveva svolto praticamente alcun ruolo nell'insegnamento universitario della filosofia. I dialoghi di Platone erano considerati troppo asistematici, specialmente se confrontati con i trattati ben organizzati di Aristotele, per essere utili a scopo didattico. Si riteneva che la sua ironia avrebbe confuso, più che istruito, gli studenti, mentre gli argomenti talvolta moralmente dubbi sembravano inadatti alla formazione di menti giovani e tenere. Platone era comunque ammirato per la sua maestria letteraria; per questa ragione, se le sue opere erano studiate, questo accadeva in corsi di greco, di letteratura o di retorica, più che di filosofia.

De' Vieri si dispose a mettere rimedio a questa situazione. Nel 1576 convinse la granduchessa Giovanna a sostenere il suo piano di introdurre un corso di filosofia platonica all'università di Pisa, da tenersi nei giorni festivi per un periodo di tre anni, come supplemento all'insegnamento regolare della logica e della filosofia naturale aristotelica. Sebbene de' Vieri riuscisse a ottenere il sostegno dei Medici per il suo programma, il corso fu un fallimento, dovuto all'opposizione radicata dei suoi colleghi aristotelici, che vedevano nel corso platonico una sfida al loro monopolio dell'insegnamento filosofico. Molti anni dopo, nelle sue *Vere conclusioni*, egli affermò di essere stato privato di ogni rimunerazione per i suoi sforzi e costretto ad abbandonare il corso dopo solo tre anni per l'invidia e l'arroganza dei filosofi di Pisa. Questi giustificarono la loro ostilità alle lezioni pubbliche su Platone «perché non procede con methodo o vero ordine, che conferisce alla memoria, si ancora perché le sue ragioni son topiche e probabili et non come quelle di Aristotile demonstrative et productrici negli animi nostri di scienza».[29] In quest'opera egli descrive anche il contenuto del corso: il primo anno era dedicato a provare la compatibilità del platonismo con il cristianesimo; il secondo al confronto fra Platone e Aristotele; il terzo si concentrava sulla spiegazione di alcuni temi fondamentali della filosofia di Platone. Dopo la chiusura del corso di de' Vieri, la filosofia platonica non fu più insegnata a Pisa fino al 1589, quando a Jacopo Mazzoni (1548-98), assunto per in-

segnare la *Fisica* di Aristotele, fu assegnato anche il compito di tenere lezioni "straordinarie" su Platone, ricevendo in cambio un aumento dello stipendio da 500 a 700 scudi d'oro.

Nel 1577, un anno dopo che de' Vieri aveva iniziato il suo sfortunato corso sul platonismo, Francesco Patrizi da Cherso (1529-97) fu nominato a una cattedra speciale di filosofia platonica all'università di Ferrara. Dopo avere iniziato con una serie di lezioni sulla *Repubblica*, Patrizi insegnò il platonismo senza incontrare ostacoli nei successivi quattordici anni, guadagnando uno stipendio di 500 lire, e svolgendo nel frattempo un ruolo importante nella colta corte del duca Alfonso II d'Este. L'università di Ferrara, a differenza di quella di Pisa e di altri bastioni dell'aristotelismo, era aperta a un ampio spettro di correnti filosofiche. Così, Antonio Montecatino (1537-99), responsabile della chiamata di Patrizi a Ferrara, non solo tenne lezioni su Aristotele all'università e scrisse commentari sul libro III del *De anima* e sulla *Politica*, ma produsse anche parafrasi della *Repubblica* e delle *Leggi* di Platone,[30] oltre che dello pseudo-platonico *Epinomis*.[31]

Nel 1592 Patrizi lasciò l'ambiente aperto e liberale di Ferrara per Roma, dove era stato scelto da Clemente VIII, subito dopo la sua ascesa al soglio pontificio, per una ben pagata cattedra di filosofia platonica alla Sapienza. Patrizi credeva di poter sfruttare il potere del papato sull'intero mondo cattolico per lanciare il suo ambizioso progetto di riforma radicale della filosofia. Platonista fervente, impegnato ad annullare la stretta aristotelica sull'università, Patrizi aveva affermato un anno prima, nella dedica della sua *Nova de universis philosophia* a papa Gregorio XIV, un vecchio amico del tempo degli studi a Padova, che era assurdo che si usasse la filosofia peripatetica per gli studenti, quando essa era manifestamente nociva alla religione cristiana. Egli voleva sostituirle il programma filosofico descritto nei suoi trattati, nei quali sistematizzava dottrine platoniche e neoplatoniche nel tentativo di respingere la tradizionale accusa per cui Platone sarebbe troppo poco metodico per poter essere utilizzato a fini didattici. Questa filosofia, sosteneva Patrizi, era non solo completamente consona al cattolicesimo, ma offriva anche prove razionali delle credenze dogmatiche tanto forti che gli ebrei, i musulmani e perfino i luterani sarebbero stati convinti.[32]

La prima serie di lezioni di Patrizi alla Sapienza, in cui discusse il *Timeo*, fu frequentata da un ampio pubblico, che comprendeva anche un certo numero di cardinali. Questo successo iniziale, insieme al caldo appoggio ricevuto dal papa e dal suo "cardinal nipote", Cinzio Aldobrandini, presso il quale Patrizi viveva, lo indussero a sottovalutare il clima profondamente conservatore della Roma controriformista, tanto che in capo a un anno la sua *Nova de universis philosophia* era severamente criticata dalla Congregazione dell'Indice. Nonostante i suoi disperati sforzi di convincere gli inquisitori della sua ortodossia e di sfumare le affermazioni risultate offensive, il trattato fu formalmente censurato nel 1594. Le sue difficoltà con l'Inquisizione non gli impedirono tuttavia di tenere le sue lezioni sulla filosofia platonica alla Sapienza, che continuarono fino alla sua morte, nel 1597. Ma il suo piano di sostituire il platonismo all'aristotelismo come fondamento del *curriculum* filosofico universitario era destinato al fallimento. Il suo progetto rivoluzionario era inaccettabile per la gerarchia della Chiesa romana cattolica dell'età postridentina, che aveva sostenuto inequivocabilmente l'aristotelismo scolastico, promosso rigorosamente dagli ordini domenicano e gesuita. Fu l'intransigente opposizione di Patrizi ad Aristotele più che la sua dedizione entusiastica a Platone che provocò un'opposizione implacabile, come egli stesso riconobbe: in una dichiarazione resa alla Congregazione dell'Indice, egli spiegò che la sua *Nova de universis philosophia* era stata accolta con ostilità «sia perché sembro amare troppo Platone, sia perché non mi curo di Aristotele».[33]

Lungi dal cambiare il modo in cui la filosofia era insegnata nelle università della cristianità, Patrizi non riuscì nemmeno a conquistare per il platonismo un posto stabile nel *curriculum* della Sapienza. Quando una cattedra di filosofia si liberò nel 1593, fu offerta dapprima a un critico del platonismo, Giovan Battista Crispo († 1595/8), e solo dopo che egli l'ebbe rifiutata ci si rivolse all'ex gesuita Paolo Beni (1553-1625), che aveva forti interessi platonici. Durante il suo noviziato come gesuita Beni aveva tenuto lezioni su Platone a Milano, nel 1592, presentandolo come un eccellente esempio di retorica e di stile greci più che come filosofo. Beni produsse anche una versione latina dell'*Eutifrone*; il suo progetto di tradurre tutti gli altri dialoghi di Platone fu abbandonato, comunque, quando iniziò a scrivere un vasto commentario del *Timeo*, la cui prima parte fu pubblicata nel 1594.[34] Ciononostante, a differenza di Patrizi, le simpatie platoniche di Beni non fecero di lui un antiaristotelico. Nel suo commento al *Timeo* si occupò in modo approfondito della filosofia naturale aristotelica come di quella platonica, e, accortamente, si presentò ai rettori della Sapienza come esperto sia di Platone che di Aristotele. Fu assunto per fare lezione sulla filosofia naturale di Aristotele e, fino al 1599, tenne corsi sul *De generatione et corruptione*, sul *De anima* e sui *Meteorologica*. Nel 1600 si trasferì all'università di Padova, dove abbandonò la filosofia e tenne lezioni sugli *studia humanitatis*.

Come Beni, Jacopo Mazzoni, chiamato a Roma da Pisa nel 1597 per occupare la cattedra di Patrizi, era un devoto studioso tanto di Platone quanto di Aristotele. Il suo eclettismo moderato era più accettabile per i funzionari dell'università di Roma e per la gerarchia della Chiesa di quanto non fosse stato il platonismo estremo del suo predecessore Patrizi. Mazzoni, comunque, morì l'anno successivo. Così, alla fine del secolo, non restava alcuna traccia dei pochi e brevi tentativi di introdurre, a Pisa, a Ferrara e a Roma, la filosofia platonica nelle università.

6. Concordismo

A prescindere dal loro interesse a promuovere lo studio del platonismo, de' Vieri, Mazzoni, Beni e Patrizi condividevano una fiducia sincretistica nella concordia di fondo di tutte le più autentiche dottrine filosofiche, tra di loro e con la vera religione, il cristianesimo. La stretta associazione fra platonismo rinascimentale e concordismo risale a Ficino, che sottolineò l'idea che la filosofia di Platone era il culmine di una lunga successione di antichi teologi pagani (*prisci theologi*) iniziata con il *Corpus hermeticum*, falsamente attribuito al filosofo-sacerdote egizio Ermete Trismegisto, o con gli *Oracoli caldaici*, erroneamente riferiti al saggio persiano Zoroastro, e che includono gli *Inni* che si supponevano scritti da

Orfeo e i trattati tardoantichi pubblicati sotto il nome di Pitagora. Ficino credeva che le dottrine che si potevano trovare – spesso per mezzo di interpretazioni allegoriche e metaforiche – in questo insieme di scritti greci spuri fossero in accordo non solo con quelle di Platone e dei suoi seguaci neoplatonici, ma anche con alcune delle più profonde verità religiose della tradizione giudaico-cristiana. Sebbene Ficino non considerasse Aristotele una delle fonti di questa saggezza venerabile, egli sostenne l'opinione, esposta nell'antichità da pensatori come Antioco di Ascalona, Boezio e Simplicio, che, sotto la superficie della differente terminologia e metodologia, platonismo e aristotelismo fossero fondamentalmente in accordo. Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) dette maggiore enfasi all'accordo fra Platone e Aristotele, facendone il centro del suo ambizioso progetto di dimostrare come, nonostante apparenti discrepanze, esiste una sola verità che può essere colta imperfettamente nella filosofia greca, araba e latina, e nella tradizione esegetica ebrea nota come cabbala, ma la cui piena rivelazione va cercata nel cristianesimo.

Francesco da Diacceto (1466-1522), un illustre rappresentante della successiva generazione di filosofi fiorentini, concepì a sua volta un piano – mai realizzato, come quello di Pico – per produrre la *concordia Platonis et Aristotelis*. Era incoraggiato a farlo dal suo mentore Ficino, che nel 1493 gli aveva scritto: «Coloro che pensano che la dottrina peripatetica è contraria a quella platonica sono completamente in errore».[35] I tentativi preliminari di Diacceto per portare all'accordo i due filosofi, come quello di Ficino, schiacciavano Aristotele in uno stampo platonico. Inoltre, sebbene come professore di filosofia all'università di Pisa egli fosse tenuto a fare lezione su Aristotele, Diacceto colse tutte le opportunità per difendere Platone dagli attacchi di Aristotele.[36]

Nel suo *De harmonia mundi*, Francesco Giorgi (1460-1540), un teologo francescano di Venezia, sfruttò la metafora dell'armonia musicale per esprimere la concordia universale delle idee.[37] Da Ficino Giorgi ereditò una visione del platonismo e del neoplatonismo come apice di una catena di antiche teologie che può essere percorsa a ritroso fino ai tempi di Mosè e che comprende una rivelazione pagana parallela a quella offerta agli ebrei. Da Pico egli apprese l'uso della cabbala nell'interpretazione delle Sacre Scritture.[38] La sua versione del concordismo, inoltre, ha un tipico stampo francescano: include nella sua sintesi pensatori medioevali come san Bonaventura e Duns Scoto, e riecheggia i tipici temi spirituali ed escatologici associati a san Francesco e ai suoi seguaci.

Agostino Steuco (1497/8-1548), studioso biblico, vescovo e prefetto della Biblioteca vaticana, coniò il termine "filosofia perenne" per indicare la saggezza rivelata da Dio nota all'umanità sin dai tempi più remoti.[39] Verso la fine degli anni venti fu bibliotecario del cardinale Domenico Grimani, che aveva acquistato i libri di Pico. Questo contatto diretto con le opere di cui Pico si era servito per costruire il suo programma concordista senza dubbio contribuì a formare il pensiero di Steuco. In aggiunta, la sua elevata conoscenza dell'ebreo e dell'aramaico gli dette un accesso privilegiato al Vecchio Testamento nel testo originale e alla letteratura esegetica ebraica, sebbene, a differenza di Pico e di Giorgi, egli non facesse uso della cabbala. Combinando questi diversi elementi, e attingendo ampiamente alle opere spurie dei teologi dell'antichità, Steuco mostrò che ebrei, caldei, egizi e altri popoli antichi avevano trasmesso ai greci un corpo di dottrine

che, sotto forme diverse, contenevano le stesse verità. Fra queste vi era l'esistenza di un Dio uno e trino, la creazione del mondo e l'immortalità dell'anima umana. L'avvento della cristianità non aveva portato nuove verità, ma aveva semplicemente rinnovato la conoscenza di quelle più antiche, corrottasi durante la loro trasmissione. Nonostante gli studi a Bologna (o forse a causa di questi), durante gli ultimi anni d'insegnamento di Pomponazzi in quella città, Steuco prese le distanze dall'aristotelismo scolastico e si oppose all'idea che la verità filosofica sia indipendente dalla teologia, credendo fermamente che ragione e rivelazione, entrambe derivanti da Dio, conducono necessariamente alle stesse conclusioni. Egli non escluse comunque Aristotele dalla filosofia perenne, rifacendosi al *De mundo*, opera di dubbia autenticità, per dimostrare che Aristotele credette nella provvidenza divina, e citando con cautela passi scelti dal *De anima*, insieme al commentario di Simplicio, per provare che aveva sostenuto l'immortalità dell'anima.

Steuco non era affatto l'unico pensatore del XVI secolo che sostenesse un consenso delle autorità, incluso Aristotele, in favore dell'immortalità dell'anima. Il fisico, matematico e filosofo Girolamo Cardano (1501-1576), per esempio, sostenne che questa concordia sull'immortalità si estendeva anche agli scrittori di medicina come Ippocrate e Avicenna, sebbene essi, mancando della rivelazione cristiana, avessero compreso la dottrina in un senso solamente naturalistico, e dunque imperfetto.[40]

Anche Francesco de' Vieri, nel suo *Breve ragionamento*, affermò energicamente che la dottrina dell'immortalità dell'anima si trovava non solo nel platonismo e nel cristianesimo, ma anche nell'aristotelismo. Nel primo libro dell'opera egli presenta una teoria neoplatonica dell'anima basata sulla *Theologia platonica* di Ficino e sul *Commento sopra una canzona d'amore* di Pico; nel secondo discute la dottrina di Aristotele dell'anima; e nel terzo difende la posizione concordista per cui l'anima umana è immortale non solo secondo la Sacra Scrittura ma anche «secondo il lume naturale, di mente de i più eccellenti filosofi, come di Platone e d'Aristotile».[41] In modo simile, nel suo corso sul platonismo all'università di Pisa, così come in molti dei suoi trattati volgari, de' Vieri affermò coerentemente che le filosofie di Platone e Aristotele erano, in essenza, compatibili, e che entrambe erano in accordo con il cristianesimo.[42]

Questa era del pari la convinzione di uno dei colleghi di de' Vieri, il medico Andrea Camuzio (1512 ca.-1587), che dal 1577 alla morte insegnò medicina teorica all'università di Pisa. A ventiquattro anni Camuzio aveva tentato di imitare Pico nel riconciliare Platone e Aristotele in una disputa pubblica all'università di Pavia. Pochi anni dopo pubblicò un trattato, anch'esso ampiamente debitore di Pico, nel quale si proponeva di provare l'inesistenza di dissensi fondamentali fra la filosofia greca, sia platonica sia aristotelica, e la Bibbia. Disse di avere scritto l'opera per confutare le posizioni di quei filosofi e maestri delle Scritture che «ritengono che lo studio della filosofia, e in particolare di quella peripatetica, sia contrario alla sacra teologia e che le dottrine dei filosofi si oppongano da ogni parte ai decreti dei teologi e ai salutari precetti di Cristo».[43]

L'approccio concordista di de' Vieri e Camuzio era piuttosto insolito nell'ambiente universitario. I filosofi aristotelici di Pisa, rappresentativi della loro categoria, erano talmente conservatori, come abbiamo visto, che costrinsero de' Vieri ad abbandonare il

suo innovativo corso sul platonismo. Il filosofo peripatetico Girolamo Borro (1512-92) è un buon esempio di questa mentalità ristretta. In un trattato sulle inondazioni egli inserisce un attacco, chiaramente diretto a de' Vieri, contro chi tenti di riconciliare Aristotele e Platone: «Io non ho giurato né di voler difendere a dritto e a torto tutta la dottrina di Platone, né di volerlo accordare con Aristotile in quelle parti, nelle quali essi stessi, se ci vivessero, direbbono voler perpetua guerra».[44]

Sebbene Paolo Beni si richiamasse a «Plato noster» e credesse che il platonismo fosse la filosofia antica più vicina al cristianesimo, egli era altrettanto disposto a tenere lezione sulla filosofia di Aristotele e di Platone. Il suo ampio commentario al *Timeo*, inoltre, inizia come un'introduzione alla filosofia naturale aristotelica e platonica, mentre, lungo tutto il libro, egli cerca di offrire un resoconto equilibrato delle relazioni dei due filosofi pagani fra loro e con il cristianesimo.

Nella sua gioventù Jacopo Mazzoni, tentando come Camuzio di ripercorrere la strada di Pico, difese un grande numero di tesi (5197) in una disputa pubblica tenutasi all'università di Bologna nel 1577, allo scopo di mostrare l'accordo di fondo che si trova al di là dell'apparente discordia, non solo fra Platone e Aristotele, ma anche fra altri autori greci, arabi e latini.[45] Vent'anni dopo pubblicò un confronto fra la filosofia platonica e aristotelica, in cui si tratta di etica, fisica, metafisica, matematica e astronomia.[46] In quest'opera matura, il desiderio di armonizzare tutte le conoscenze umane lascia il passo a una più attenta e prudente considerazione delle differenze, oltre che delle affinità, fra le due grandi scuole della filosofia greca.

A differenza del concordismo moderato di Beni e Mazzoni, quello di Francesco Patrizi era marcatamente caratterizzato dal suo strenuo antiaristotelismo. Patrizi considerò le opere dei *prisci theologi* come i documenti di una saggezza originaria, divinamente ispirata, che prefigurava il cristianesimo e formò il nucleo del platonismo, prima di essere schiacciata dal peso del razionalismo aristotelico. La sua versione del concordismo, costituita da una miscela di antica teologia, platonismo, neoplatonismo e cristianesimo, non prevedeva uno spazio per Aristotele, a eccezione di una sua opera: la cosiddetta *Teologia*, che era in realtà una rielaborazione araba del IX secolo delle *Enneadi* di Plotino, falsamente attribuita ad Aristotele, ma che Patrizi credeva fosse un resoconto originale delle lezioni di Platone sulla religione egizia. Questo trattato pseudoaristotelico, contenente affermazioni della provvidenza divina e dell'immortalità dell'anima, era incluso – insieme con il *Corpus hermeticum*, gli *Oracoli caldaici*, vari testi neoplatonici e i frammenti dei pensatori orfici, pitagorici e presocratici – nel nuovo canone di Patrizi della filosofia devota, con cui egli sperava di sostituire quella empia di Aristotele.[47]

7. *Libertas philosophandi*

Sebbene l'energico sforzo di Patrizi nello sfidare l'*establishment* aristotelico della sua epoca ottenesse qualche risultato nel contesto locale di Ferrara, dove prevaleva un'atmosfera di *libertas philosophandi* (finché la morte del duca Alfonso II, nel 1596, pose termine al governo degli Este sulla città), esso incontrò una forte resistenza nella Roma della Controriforma. La gerarchia della Chiesa cattolica, nel suo tentativo di riaffermare il proprio controllo sulla cristianità, si considerò custode dell'ortodossia non solo religiosa, ma anche filosofica; questo includeva l'impiego dei suoi ampi poteri per la difesa del sistema peripatetico che, dai tempi di Tommaso d'Aquino, offriva la fondazione metafisica di dogmi come quello dell'immortalità dell'anima e della transustanziazione. Il platonismo, il concordismo e le altre correnti filosofiche alternative, che si opponevano al flusso principale dell'aristotelismo, avevano un margine di manovra molto ristretto in questo clima repressivo. Ben prima che la *Nova de universis philosophia* di Patrizi apparisse, nel 1596, nell'Indice dei libri proibiti, le opere di Francesco Giorgi e di Agostino Steuco erano andate incontro a un destino simile.[48]

Patrizi, con la sua fede acritica nella compatibilità del platonismo e della teologia antica con il cristianesimo, avrebbe fatto bene a seguire i consigli del suo collega alla Sapienza, Giovan Battista Crispo, molto più in linea con gli umori intolleranti della Roma degli anni novanta. In un trattato in cui ammonisce i cristiani a usare discrezione nell'interpretare la filosofia pagana, la cui prima parte (l'unica pubblicata) è dedicata al platonismo, Crispo attaccò Steuco, scrivendo che egli aveva incautamente accolto troppi errori platonici nella sua "filosofia perenne". Quanto a coloro «che sottopongono la verità, la religione, la libertà della propria ragione alle parole di uno uomo, alle finzioni, ai cinguettii e ai sogni di Platone», si chiede Crispo, «li dovrò considerare dei filosofi, dei cristiani, degli uomini?».[49]

Sebbene la Chiesa cattolica postridentina rifiutasse di indirizzare la sua fedeltà filosofica al platonismo o al concordismo, e fosse decisa a conservare, e anzi a rafforzare, i legami con la filosofia peripatetica, essa era comunque risoluta a porre un freno alla *libertas philosophandi* della quale i filosofi naturali aristotelici avevano goduto dai tempi del caso Pomponazzi. Così, insieme alle opere di Giorgi, Steuco e Patrizi, l'Inquisizione censurò i trattati degli aristotelici che, nella loro radicale separazione della filosofia dalla teologia, avevano ignorato le disposizioni del decreto lateran del 1513.

L'opera di Pomponazzi *De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus*, scritta nel 1520 ma apparsa postuma nel 1556 e quindi nel 1567, insieme alla prima edizione del *De fato*,[50] fu inserita nel 1580 nell'Indice dei libri proibiti di Parma, e apparve quindi nell'Indice romano nel 1596. Il trattato incorse nella censura perché Pomponazzi cercava di dimostrarvi che molti eventi abitualmente considerati miracolosi possono essere spiegati in termini naturali. Respingendo l'azione soprannaturale di angeli e demoni, egli argomentò che le sfere celesti, governate dalle intelligenze, erano responsabili di molti cosiddetti miracoli. Per Pomponazzi i cieli, sebbene mediatori dell'azione divina, erano parte della natura, che agisce secondo leggi costanti, regolari e predicibili, che possono essere studiate scientificamente. Questa enfasi sulla causalità astrologica trasformava i miracoli in fenomeni naturali, accessibili alla ragione. Come per l'immortalità dell'anima, Pomponazzi ammetteva che in materia di religione le ipotesi probabili offerte dalla ricerca scientifica sono superate dalle verità assolute della rivelazione cristiana. Ma nell'ambito della natura, dal quale aveva escluso le spiegazioni teologiche e so-

prannaturali, i criteri razionali erano la sola autorità. Il fatto che la trattazione naturalistica dei miracoli di Pomponazzi fosse censurata dalla Chiesa convinse i libertini francesi del XVII secolo che egli era stato un precursore del loro spirito di liberi pensatori, sebbene, in realtà, il suo atteggiamento nei confronti della religione fosse più ambiguo e meno scettico del loro.

Sebbene le opere di Jacopo Zabarella non fossero mai poste all'Indice, i suoi scritti furono aspramente criticati dal gesuita Antonio Possevino (1534-1611), la cui *Biblioteca selecta* del 1593 rifletteva il punto di vista generale del cattolicesimo postridentino.[51] Pur considerando Zabarella, che avrebbe potuto anche conoscere personalmente durante la sua permanenza a Padova nei tardi anni ottanta, uno dei migliori logici e filosofi naturali del XVI secolo, Possevino disapprovava il suo tentativo di discutere argomenti come la natura di Dio e l'immortalità dell'anima da un punto di vista strettamente aristotelico, senza riferimento agli aspetti teologici del problema. Possevino riteneva necessario che i filosofi studiassero e comprendessero la teologia cristiana, in modo da non fare cattivo uso delle loro facoltà naturali e non incorrere nell'errore. Respingendo le pretese di generazioni di filosofi naturali aristotelici, Possevino affermava fermamente che l'unica filosofia vera è quella ispirata dalla rivelazione e da essa dipendente.

Dopo Zabarella, il conflitto fra aristotelici e Chiesa si fece più intenso. Uno dei suoi successori, Cesare Cremonini (1550-1631), forse il filosofo più famoso e meglio pagato dei suoi tempi, fu sospettato dall'Inquisizione durante quasi tutto il suo lungo insegnamento dalla prestigiosa prima cattedra di filosofia naturale all'università di Padova.[52] In più occasioni Cremonini fu denunciato sotto il pretesto di avere dato il suo sostegno personale a varie convinzioni eretiche associate alla filosofia aristotelica: l'eternità del mondo, l'assenza della divina provvidenza dal mondo sublunare e la mortalità dell'anima. Egli replicò a tali accuse con l'affermazione, abituale per i filosofi di Padova, che si limitava a illustrare le dottrine di Aristotele, senza sostenerle in proprio: «Ho agito come interprete di Aristotele, e pertanto ho seguito solo il suo pensiero».[53]

Comunque, Cremonini non si sottrasse a punizioni da parte dell'Inquisizione in virtù della sua salda riaffermazione dell'autonomia della filosofia naturale, ma piuttosto grazie alla tradizionale determinazione del Senato veneziano nel difendere l'università di Padova da interferenze esterne. Fu questo appoggio essenziale dei veneziani che mise Cremonini al riparo dalle conseguenze patite dal collega padovano Galileo, e dall'ancor più sfortunato Giordano Bruno, per aver tentato di esercitare, di fronte all'opposizione della Chiesa, la loro *libertas philosophandi*.

Note

* Traduzione dall'inglese di Giorgio Giovanni Tognini.

[1] Aristotele-Averroè, *Omnia quae extant opera*, Giunti, Venezia 1550-1552, 11 voll., vol. I, sig. AA 2v: «Aetas vero nostra [...] Graecos solos colit. [...] Arabum scripta nihil aliud quam faecem et inutile lutum praedicent».

[2] P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, a.c. di A. Poppi, Antenore, Padova 1966-1970, 2 voll.

[3] P. Pomponazzi, *Quaestio de immortalitate animae* (1504), in P.O. Kristeller, *Two Unpublished Questions on the Soul of Pietro Pomponazzi*, in "Medievalia et humanistica", VIII, 1955, pp. 76-101, p. 93: «De opinione [...] Averrois mihi videtur quod fuerit opinio Aristotelis, tamen nullo pacto possum illi adherere, et videtur mihi maxima fatuitas. Dicat autem quisque quicquid vult, ego magis abhorreo opinionem Averrois quam diabolum».

[4] P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, a c. di G. Morra, Nanni e Fiammenghi, Bologna 1954, p. 36: «Primum scilicet, quid, revelationibus et miraculi semotis, persistendoque pure infra limites naturales, hac in re sentis; alterum vero, quamnam sententiam Aristotelis in eadem materia fuisse censes».

[5] Ivi, p. 48: «Verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena. Immo existimo quod tanta fatuitas numquam fuerit ab Aristotele nedum credita, verum excogitata».

[6] Ivi, p. 180: «Difficile est contra consuetudinem loqui. Verum, quantum dabitur facultas, in hac materia saltem probabiliter dicere conabimur».

[7] M. Ficino, *Teologia Platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965, 2 voll., vol. I, pp. 76-79: «Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine».

[8] P. Pomponazzi, *Defensorium*, Justinianus de Ruberia, Bologna 1519, fol. 104r: «Mandata sequor, iuramentum observo».

[9] J. Zabarella, *Commentarii in III Aristotelis libros* De anima, Lazarus Zetznerus, Frankfurt am Main 1606 (1ª ed. 1605); Id., *De rebus naturalibus libri XXX*, Lazarus Zetznerus, Frankfurt am Main 1607 (1ª ed. 1590), ristampa Minerva, Frankfurt am Main 1966.

[10] J. Zabarella, *In duos Aristotelis libros Posteriores analyticos commentarii*, Lazarus Zetznerus, Frankfurt am Main 1608 (1ª ed. 1582), ristampa Minerva, Frankfurt am Main 1966.

[11] J. Zabarella, *De methodis libri quattuor* e *Liber de regressu*, in *Opera logica*, Paulus Meietus, Venezia 1578, pp. 89-224, 322-334; ristampa a c. di C. Vasoli, Clueb, Bologna 1985.

[12] Aristotele, *Analytica posteriora*, I, 2; *Analytica priora*, II, 23.

[13] A. Piccolomini, *La economica di Senofonte tratta di lingua greca in toscana*, Al segno del Pozzo, Venezia 1540, dedicato a Frasia Placidi de Venturi, «nobildonna senese».

[14] A. Piccolomini, *Lettere scritte al signor Pietro Aretino*, Francesco Marcolini, Venezia 1551-1552, 2 voll., vol. II, foll. 143r-145v; la lettera è datata 20 marzo 1541.

[15] A. Piccolomini, *Della sfera del mondo libri quattro in lingua toscana...*; *De le stelle fisse libro uno*, Al segno del Pozzo, Venezia 1540.

[16] A. Piccolomini, *L'instrumento de la filosofia*, Valgrisi, Roma 1551.

[17] A. Piccolomini, *La prima parte de la filosofia naturale*, Valgrisi, Roma 1551; Id., *La seconda parte de la filosofia naturale*, F. Lorenzini, Venezia 1560.

[18] A. Piccolomini, *Copiosissima paraphrase... nel primo libro della Retorica d'Aristotele*, G. Varisco, Venezia 1565; Id., *Piena et larga parafrase... nel secondo libro della Retorica d'Aristotele*, F. Camocio, Venezia 1569; Id., *Piena et larga parafrase... nel terzo libro della Retorica d'Aristotele a Theodette*, G. Varisco, Venezia 1572; Id., *I tre libri della Retorica a Theodette tradotti in lingua volgare*, Francesco de' Franceschi, Venezia 1571; Id., *Il libro della Poetica d'Aristotele tradotto di greca lingua in volgare*, L. Bonetti, Siena 1572; Id., *Annotationi... nel libro della Poetica d'Aristotele con la traduttione del medesimo libro in lingua volgare*, G. Varisco, Venezia 1575.

[19] A. Piccolomini, *De la institutione di tutta la vita dell'uomo nato nobile e in città libera*, Girolamo Scoto, Venezia 1542. In seguito scrisse una seconda versione, sostanzialmente rivista: *Del la institutione morale libri* XII, G. Ziletti, Venezia 1560.
[20] Cfr., per esempio, B. Segni, *L'Ethica d'Aristotele tradotta in lingua vulgare fiorentina et commentata*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1550. Segni produsse anche le seguenti versioni italiane di trattati aristotelici, prive di commento: *Rettorica et poetica, tradotte di greco in lingua vulgare fiorentina*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1549; *Trattato dei governi di Aristotele. Tradotto di greco in lingua vulgare fiorentina*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1549.
[21] Figliucci pubblicò traduzioni italiane di Platone, *Fedro*, F. Priscianese, Roma 1544, e di *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino*, Gabriel Giolito, Venezia 1546.
[22] F. Figliucci, *De la filosofia morale libri dieci, sopra li dieci libri de l'*Ethica *d'Aristotele*, Valgrisi, Roma 1551, sig. *4r. Per un altro dialogo volgare sull'etica di Aristotele si veda G. Landi, *Le attioni morali*, Gabriel Giolito, Venezia 1564.
[23] G. Florimonte, *Ragionamenti sopra l'*Ethica *d'Aristotile...*, Domenico Nicolini, Venezia 1567, sig. *2r.
[24] M. Ficino, *El libro dell'amore*, a c. di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987.
[25] Cfr., per esempio, F. da Diacceto, *I tre libri d'amore*, G. Giolito, Firenze 1561, e i trattati in G. Zonta (a c. di), *Trattati d'amore*, Laterza, Bari 1975 (1ª ed. 1912).
[26] B. Varchi, *Due lezzioni*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1549. Per un'altra lezione tenuta all'Accademia fiorentina, nella quale temi platonici sono usati per interpretare un sonetto, in questo caso di Petrarca, cfr. P. della Barba, *Spositione d'un sonnetto platonico*, Lorenzo Torrentino, Firenze 1549.
[27] F. de' Vieri, *Lezzioni d'amore*, a c. di J. Colaneri, Wilhelm Fink, Monaco 1973.
[28] F. de' Vieri, *Breve ragionamento nel quale si tratta dell'anima umana in universale*, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, ms. Magliabechiano XII, 12, foll. 35v-36r. Per quanto scritto in volgare, Bernardo Segni, *Il trattato sopra i libri dell'anima di Aristotile* (G. Marescotti, Firenze 1583), se confrontato con l'opera di de' Vieri, è un commentario aristotelico più tradizionale.
[29] F. de' Vieri, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella d'Aristotile*, G. Marescotti, Firenze 1590, p. 97.
[30] A. Montecatino, *In eam partem* III *libri Aristotelis De anima ...*, F. Rubeus, Ferrare 1576; Id., *In Politicam, hos est in civiles libros Aristotelis*, B. Mammarellus, Ferrara 1587.
[31] Platone, *De republica vel de justo libri decem... a Graeca lingua in Latinam versi*, B. Mammarellus, Ferrara 1594; Id., *De legibus vel de legumlatione libri duodecim cum Epinomide... in Latinum sermonem conversi...*, B. Mammarellus, Ferrara 1594.
[32] F. Patrizi, *Nova de universis philosophia*, B. Mammarellus, Ferrara 1591, sigg. a2r-3v.
[33] F. Patrizi, *Declarationes in quaedam suae philosophia loca obscuriora*, in T. Gregory, *L'Apologia e le Declarationes di F. Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Sansoni, Firenze 1955, 2 voll., vol I, pp. 387-424, p. 417: «Et quod Platone amare nimium viderer, et quod Aristotelem non multi facerem».
[34] P. Beni, *In Platonis Timaeum sive in naturalem omnem atque divinam Platonis et Aristotelis philosophiam decades tres*, Gabiana, Roma 1594. Quest'opera contiene, in realtà, solo la prima decade; i primi due libri della seconda decade furono pubblicati l'anno successivo alla morte dell'autore: P. Beni, *Platonis et Aristotelis theologia*, G.B. Martini e L. Pasquati, Padova 1624. I restanti diciotto libri rimasero allo stato di manoscritti nell'Archivio segreto vaticano.
[35] M. Ficino, *Opera... omnia*, S. Henricpetri, Basilea 1576, 2 voll., vol. I, p. 952: «Errant omnino qui Peripateticam disciplinam Platonicae contrariam arbitrantur».
[36] F. da Diacceto, *Opera omnia*, H. Petri e P. Perna, Basilea 1563; F. da Diacceto, *De pulchro libri* III, *accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eumdem pertinentia*, a c. di S. Matton, Scuola normale superiore di Pisa, Pisa 1986.
[37] F. Giorgi, *De harmonia mundi totius cantica tria*, Bernardinus de Vitalibus, Venezia 1525.

[38] F. Giorgi, *In Scripturam Sacram problemata*, B. Vitalis, Venezia 1536.
[39] A. Steuco, *De perenni philosophia libri* X, S. Gryphius, Leida 1540, ristampa a c. di C.B. Schmitt, Johnson, New York-London 1972.
[40] G. Cardano, *Liber de immortalitate animorum*, in Id., *Opera omnia*, J. Huguetan-M.A. Ravaud, Lione 1663, ristampa F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 10 voll., vol II, pp. 458-536.
[41] F. de' Vieri, *Breve ragionamento*, cit., fol. 69v.
[42] Oltre alle *Vere conclusioni*, cit., cfr. F. de' Vieri, *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la fede nostra*, G. Marescotti, Firenze 1577.
[43] A. Camuzio, *In Sacrarum Literarum cum Aristotele et Platone concordiam, Praefatio*, G.M. Simoneta, Pavia 1541, p. 1: «Existiment philosophiae studium, peripatheticum praecipue, Sacrae Theologiae plurimun adversari, philosophorum placita theologorum sanctionibus, salutaribusve Christi praeceptis omni ex parte reluctari».
[44] G. Borro, *Del flusso et reflusso del mare et dell'inondazione del Nilo*, G. Marescotti, Firenze 1577, pp. 36-37.
[45] J. Mazzoni, *De triplici hominum vita, activa nempe, contemplativa et religiosa, methodi tres, in quaestionibus quinque millibus centum et nonaginta septem distinctae, in quibus omnes Platonis et Aristotelis, multae vero aliorum Graecorum, Arabum et Latinorum in universo scientiarum orbe discordiae componuntur...*, B. Raverius, Cesena 1576.
[46] J. Mazzoni, *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia, sive De comparatione Platonis et Aristotelis*, J. Guerilius, Venezia 1597.
[47] Patrizi pubblicò un certo numero di questi testi, inclusa la *Teologia*, in appendice alla sua *Nova de universis philosophia*, cit., ma la collezione di *Antiquissimorum sapientum, tam Gentilium quam Graecorum, qui ante Platonem atque Aristotelem philosophati sunt, libelli, fragmenti, dogmata*, che aveva progettato, non fu mai stampata.
[48] Le opere di Giorgi, *De harmonia mundi*, cit., e *In Scripturam Sacram problemata*, cit., apparvero dapprima nell'Indice di Parma del 1580 e furono quindi incluse nell'elenco del 1596, insieme ai trattati di Patrizi. La *Cosmopoeia* di Steuco (S. Gryphius, Lione 1535) apparve nel 1583 nell'Indice spagnolo.
[49] G.B. Crispo, *De ethnicis philosophis caute legendis...*, A. Zanetti, Roma 1594; *Operis praefatio*: «Hos ego philosophos existimem? Hos ego Christianos? Hos homines? Qui veritatem, qui religionem, qui propriam rationis libertatem unius hominis verbis, unius Platonis figmentis, teretismatis, somniis addixerunt?».
[50] P. Pomponazzi, *Opera. De naturalium effectuum causis, sive De incantationibus liber; De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri* V, Heinrich Petri, Basilea 1567, ristampa Olms, Hildesheim-New York 1970.
[51] A. Possevino, *Bibliotheca selecta in qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, Typographia Apostolica Vaticana, Roma 1593.
[52] Per le orazioni tenute a Padova tra il 1591 e il 1618 cfr. C. Cremonini, *Le orazioni*, a c. di A. Poppi, Antenore, Padova 1998.
[53] C. Cremonini, *Disputatio de caelo in tres partes divisa*, T. Balionus, Venezia 1613, sig. +3r: «Ego in praesentia Aristotelis interpretem egi, ut illius mentem solummodo sim sectatus».

17. La polemica contro l'astrologia. Pomponazzi e il *De incantationibus*. Filosofia, medicina e profezia nella cultura del Cinquecento

di Cesare Vasoli

1. Il dibattito sull'astrologia tra il tardo Quattrocento e l'inizio del Cinquecento

Sulla fine del Quattrocento, l'evidente fortuna di dottrine filosofiche che i teologi tradizionali consideravano un pericoloso veicolo di concezioni eterodosse e un'implicita legittimazione della magia astrale suscitò – come si è visto – la decisa reazione delle più alte autorità ecclesiastiche. Ma né la condanna di Giovanni Pico, né il tentativo di aprire un procedimento contro il Ficino raggiunsero il loro scopo. La protezione del Magnifico, divenuto "garante" del comportamento religioso del giovane conte e mallevadore dell'ortodossia del canonico "mediceo" della cattedrale fiorentina, stabilì dei limiti che neppure il potere della Chiesa poteva superare, senza causare delle crisi dall'esito imprevedibile. Più tardi, nel 1493, un papa, Alessandro VI – che, del resto, amava circondarsi di astrologi e aveva adornato i suoi appartamenti con immagini e simboli "egiziani" – cassò la condanna del Pico, peraltro ormai avviato verso la rigorosa esperienza etica, religiosa e speculativa dei suoi ultimi anni.

Nondimeno, un evento tipico degli anni ottanta del Quattrocento, la forte diffusione di oroscopi e predizioni astrologiche, congiunte talvolta alle rinnovate profezie millenaristiche e all'attesa di eventi straordinari e sconvolgenti, naturali, politici e religiosi, sollecitò la ripresa del lungo dibattito sull'astrologia giudiziaria che, del resto, non si era mai interrotto. Anche la cultura umanistica del tardo Trecento e dei primi decenni del Quattrocento aveva assunto atteggiamenti tra loro contrastanti a proposito di argomenti filosofici e religiosi di così grande rilevanza, come quelli proposti dal dibattito sull'astrologia "giudiziaria", le sue conseguenze deterministiche e il nesso tra le sue dottrine e le varie forme di divinazione e di magia. Certo, Francesco Petrarca (1304-74), riecheggiando alcune celebri pagine di Agostino, aveva duramente condannato gli astrologi "ciurmadori" che attribuivano agli influssi astrali ogni potere sulle scelte umane e i falsi "divinatori" che, con "vane ciancie" seminavano terrori e rendevano gli uomini paurosi del futuro. Però la lettura degli scritti di altri autori umanisti o, comunque, non estranei a quella cultura, come Coluccio Salutati (1331-1406), o il santo francescano Bernardino da Siena (1380-1444), proposta giustamente dal Garin, ha mostrato come la loro difesa della piena autonomia del "libero arbitrio" umano non escludesse affatto il riconoscimento degli influssi astrali sulla vita corporea e una malcelata curiosità per le dottrine e le pratiche di quelle "arti" che dovrebbero permettere agli uomini di sfuggire

alla propria sorte. Né occorrerà insistere su alcuni testi, come il *De infelicitate principuum* e il *De miseria humanae conditionis* di Poggio Bracciolini (1380-1459), o talune *Intercoenales* e il *Theogenius* di Leon Battista Alberti (1404-72), per constatare come, nonostante la celebrazione della *libertas* e della *dignitas hominis*, fosse sempre ben presente il tema del fato immutabile che riduce gli uomini a zimbello di un inflessibile destino. Il volubile mutare della fortuna, l'ascendere e il discendere delle singole sorti, l'imprevista caduta di sovrani e di "imperi" già potentissimi erano concepiti come il frutto di un'oscura necessità le cui leggi, indifferenti alla "virtù" e alla "gloria" umana, s'imponevano con assoluto rigore.

Contro le diverse forme di determinismo e, in particolare, contro le dottrine previsionali dell'astrologia gli interventi dei teologi quattrocenteschi divennero ancora più decisi e più fermi, soprattutto dopo la conclusione della lunga *querelle* sui "futuri contingenti" (1473) che riaffermò il divieto di sostenere dottrine negatrici della provvidenza e dell'assoluta libertà divina, della "contingenza"degli eventi futuri e del libero arbitrio umano. S'è già ricordato che lo stesso Ficino, nel 1477, aveva affidato alla *Disputatio contra iudicium astrologorum* la sua decisa condanna dell'astrologia giudiziaria, ripresa anche nel commento a Plotino, steso appena due anni prima della pubblicazione dei *Libri de vita.* Ma se la sottile ambiguità del suo atteggiamento poté giovargli per sfuggire una temibile condanna da parte dei supremi poteri ecclesiastici, ben diversa era già stata la sorte del giovane Pico, censurato e poi condannato soprattutto per le sue idee relative alla "magia naturale" e per i suoi entusiasmi cabbalistici. Eppure, proprio il conte della Mirandola avrebbe scritto, negli ultimi anni della sua breve vita, non solo la confutazione più sistematica e organica dell'astrologia "giudiziaria", ma una critica che si estendeva anche ad altri aspetti della "divinazione" e della magia astrologica di cui riconosceva l' indubbia incompatibilità con la tradizione religiosa cristiana.

Ora, sulla genesi e l'origine delle *Disputationes in astrologiam divinatricem* sono state avanzate varie ipotesi mai del tutto soddisfacenti. Taluni interpreti e, per primo, il nipote Giovan Francesco hanno presentato quest'opera come il frutto di una conversione religiosa radicale che, dopo l'amara esperienza della condanna romana, avrebbe indotto il Pico ad abbandonare le sue idee giovanili sulla magia e a liberarsi dagli "errori" di una meditazione ancora immatura. Altri hanno accentuato l'importanza decisiva dei suoi rapporti con Girolamo Savonarola che gli avrebbe suggerito d'impegnarsi in questa nuova battaglia contro l'"empietà" travestita da scienza. Infine, non è mancato chi ha voluto riconoscere, in quest'opera come nelle altre stese durante il suo ultimo soggiorno fiorentino, l'inizio di un profondo mutamento della cultura filosofica della fine del secolo, orientata al recupero della tradizione aristotelica, al rigore filologico e critico e ad una sottile polemica antificiniana sempre più trasparente.

Sono, però, spiegazioni che, se hanno una loro parte di verità, non tengono conto di un dato di fatto essenziale: il Pico, anche nelle *Disputationes*, non disconobbe mai il "vincolo" essenziale che univa l'uomo "microcosmo" alla totalità del cosmo, non negò che gli astri, fonti universali di luce, calore e movimento, esercitassero sul mondo sublunare influssi certi e verificabili, così come non abbandonò l'immagine tradizionale

del sistema gerarchico dell'universo celeste e la netta separazione e superiorità della sua perfezione nei confronti del mondo sublunare, luogo della generazione e della corruzione. Né, d'altro canto, il giovane autore delle *Theses*, ben deciso a difendere la legittimità della "magia naturale", come il culmine operativo del sapere "fisico", aveva mostrato una particolare attrazione per le teorie astrologiche più divulgate, come quelle relative alle grandi congiunzioni, mentre celebrava il supremo valore della libertà di arbitrio, propria del *magnum miraculum* umano. Del resto – lo si è già ricordato – una critica bene argomentata, anche se non nuova, del determinismo astrologico era stata già elaborata, prima di lui, anche dal Ficino che aveva così tentato di fissare il suo discrimine tra l'uso lecito e quello illecito dell'astrologia.

Ora è ben vero che, nelle *Disputationes*, il Pico usò un procedimento più radicale, congruente con il proposito d'iniziare con quel libro un vasta indagine per distinguere la "vera" scienza da quella "falsa" e stabilire i principi di un sapere certo e non ingannevole. È pure probabile che lo stesso Ficino fosse il bersaglio indiretto di talune sue critiche ben mirate. E si può anche sottolineare che nelle *Disputationes* non v'è più traccia delle audaci speculazioni cabbalistiche e dei loro esiti magici proposte nelle *Theses*. Credo, però, che la migliore chiave di lettura di quel libro sia offerta dall'evidente connessione della discussione sull'astrologia con un progetto filosofico generale che il Pico non poté portare a termine, ma che mirava a superare il contrasto tra platonismo e aristotelismo, nella ricerca di una loro "concordia" prima e fondamentale, liberata da qualsiasi deviazione erronea.

Ecco perché egli volle chiarire, per prima cosa, la vanità delle connessioni causali che gli astrologi stabilivano sul fondamento di analogie fittizie e non di sicure dimostrazioni, contravvenendo all'obbligo, proprio della scienza, di studiare i fenomeni per la via dell' esperienza e della ragione, e di ricercarne le cause effettive e particolari, senza ricorrere a principi generalissimi impotenti a spiegare i fatti e gli eventi individuali. Da questo punto di vista, le sue analisi di alcune dottrine tipiche della medicina astrologica, come quelle relative al parto di otto mesi, ai "giorni critici" e agli influssi lunari, sono davvero esemplari. Ma il Pico non si limitò a impugnare dottrine e tecniche specifiche, come le "elezioni" e le "natività", rivelandone le inevitabili incongruenze, bensì affrontò, senza reticenze, il nodo essenziale della disputa, quando mise in luce la costante commistione tra un apparato teorico in apparenza scientifico e i residui di antiche credenze e religioni arcaiche trasformati in una comune concezione totale della realtà.

Non a caso, il conte dedicò una parte non secondaria della sua polemica a spogliare i cieli e i corpi astrali di quel fascino religioso e sacrale che li aveva trasformati nella sede di arcane divinità o di maligne forze demoniache e, per questo, ricostruì le origini delle "favole astrologiche" che risalivano alle credenze di popoli antichissimi, gli egiziani e i caldei, mostrando come queste fedi mitiche si fossero mescolate alle dottrine matematiche rigorose dell'astronomia, per divinizzare dei corpi naturali anche se perfetti e aprire la via pure alle forme più nefaste della "magia". Anzi, proprio da queste origini derivava anche l'ambiguità delle stesse operazioni magiche che, se potevano essere accolte quando si presentavano come *experimenta* naturali o manipolazioni di forze e nature fisiche, diventavano "negromanzia" quando evocavano poteri occulti o demonici, o si trasformavano in inganni e in forme nascoste di superstizione e idolatria. Lo dimostravano, appunto, le teorie astrologiche sugli effetti delle "grandi congiunzioni", il cosiddetto "oroscopo delle religioni", le dottrine relative ai grandi cicli cosmici e le "natività" e le "elezioni" che, in realtà, negavano l'assoluta potenza e libertà di Dio o distruggevano il "libero arbitrio" privando gli uomini di qualsiasi responsabilità nelle loro scelte. Sicché, mentre occorreva salvare i principi matematici della vera *scientia de coelestibus*, rivelatrice della mirabile armonia universale generata dalla sapienza divina, si dovevano, invece, dissolvere dalle radici la sua contraffazione astrologica e i falsi metodi, dottrine e conclusioni che ne conseguivano.

La pubblicazione delle *Disputationes*, apparse a Bologna nel 1496, per le cure di Giovan Francesco Pico (1469-1533), provocò le immediate risposte di noti astrologi o cultori di quella dottrina. Si ricorderanno qui soltanto le più interessanti, da quella, assai celebre, del Pontano alle altre non meno note dell'astrologo senese Lucio Bellanti († 1499), autore del *Liber de astrologica veritate contra Johannem Picum Mirandulanum* (1498), di Gabriele Pirovani, di Giovan Battista Abioso (seconda metà del XV – inizi del XVI secolo), autore del *Dialogus in astrologiae defensionem cum vaticinio a diluvio usque ad Christi annos 1702* (1494), e del famoso Luca Gaurico (1475-1558), che, nel 1507, lesse, nell'università ferrarese, la sua orazione *De astronomiae seu astrologiae inventoribus, utilitate, fructu et laudibus*. Si dovrà pure notare che in questi scritti erano proposti i *loci communes* di un dibattito già in corso almeno dal XIII secolo e destinato a protrarsi sino alla vigilia dell'Età dei lumi, con un'argomentazione che non si limitava a contestare le singole critiche o le accuse di empietà, ma si concludeva spesso con la celebrazione dell'astrologia, scienza "suprema" e "divina" per eccellenza, celebrata dai più antichi sapienti dell'antichità.

Anche l'eloquente polemica del Pico non restò una voce isolata che si aggiungeva alla copiosa letteratura antiastrologica spesso di tradizione teologica. Già prima della stampa delle *Disputationes*, un francescano ferrarese, Giovanni Canali, nel *De coelesti vita* (1494), svolse una dura confutazione della divinazione astrale, vana e ingannatrice. A breve distanza di tempo molti argomenti pichiani furono ripresi nel *Trattato contro gli astrologi* (1495) di Girolamo Savonarola (1452-98), opera di un "profeta" e uomo di religione che aveva in parte influito sull'ultima meditazione ed esperienza spirituale del Pico e che, comunque, accentuò fortemente le ragioni di carattere apologetico che imponevano l'estirpazione dell'"empietà" astrologica e delle sue funeste "superstizioni", con ragionamenti che lasciano trasparire un'implicita polemica antificiniana. Negli stessi anni, il medico ferrarese Giovanni Mainardi, anch'egli savonaroliano, contribuì all'edizione e illustrazione delle *Disputationes* e, in polemica con l'astrologo tedesco Simone Pistorius, confermò che era un grave errore indicare negli astri la causa generalissima dei fenomeni particolari che non possono certo derivare da una causa ugualmente influente su tutti gli eventi del mondo sublunare. In particolare, denunziò l'ignoranza e la protervia di quei medici che continuavano a credere nelle virtù curative degli amuleti e nell'interpretazione meramente astrologica della teoria dei "giorni critici". Fu altrettanto

deciso nel contrapporre ai falsi "oroscopi" degli astrologi la vera rivelazione dei profeti ispirati da Dio, qual era stato il suo concittadino Savonarola, quando, per virtù sovrannaturale, aveva preannunziato con perfetta esattezza i "disastri delle guerre" agli italiani ancora immersi nell'illusione di una lunga pace.

Erede e continuatore della polemica antiastrologica dello zio volle essere pure Giovan Francesco Pico che, nel *De rerum praenotione* (1506), affrontò la discussione generale di tutte le possibili forme di conoscenza del futuro, allo scopo di distinguere, in modo inequivocabile, la verità della profezia divinamente ispirata dalla falsa scienza degli astrologi e dei fattucchieri. Andò ancora più oltre, pronunziando, nel libro IV, la condanna assoluta e totale di tutte le forme di magia – compresa quella "naturale" già così esaltata dallo zio – che, in ogni caso, presupponevano un "patto" esplicito o celato con i démoni, e affondavano, dunque, le loro radici nell'idolatria pagana. Fedele seguace del Savonarola, di cui scrisse una celebre biografia, e buon conoscitore delle dottrine scettiche di Sesto Empirico, affidò, più tardi, all'*Examen vanitatis doctrinae gentis* (1520) la critica radicale delle filosofie "pagane", tutte "vane" ed erronee, alle quali contrappose la sola certezza della rivelazione cristiana. Le sue opere ebbero anch'esse una notevole fortuna durante tutto il Cinquecento e anche oltre; e contribuirono pure alla nascita del nuovo "pirronismo", nonché ad accrescere la diffidenza critica nei confronti dei "prodigi" e delle operazioni "miracolose" attribuiti alla magia ed agli *experimenta* degli alchimisti.

Del resto, già agli inizi del secolo, Leonardo da Vinci (1452-1519), il mirabile artista che più di ogni altro incarnò la nuova figura del "tecnico" e dell'"ingegnere", costruttore di strumenti e di macchine per dominare le forze della natura, irrideva la "credulità" della "negromanzia", "guidatrice della stolta moltitudine" e dichiarava del tutto vana la lunga fatica degli alchimisti, illusi di poter creare "l'oro, vero figliol del sole". Certo, anch'egli si proponeva di compiere operazioni straordinarie al limite del prodigio. Ed è pur vero che il suo rifiuto delle pratiche occulte riprendeva i *loci communes* di antiche polemiche, esposte e dibattute proprio dagli stessi manuali alchimistici. Ma quando, pur riconoscendo l'utilità pratica di taluni procedimenti "chemici", denunziava l'errore di «scorrere ne' miracoli e scrivere e dar notizia di quelle cose di che la mente umana non è capace e non si possono dimostrare per nessuno essemplo naturale» proponeva un argomento capitale che sempre più sarebbe stato usato contro chi identificava le scienze operative con la "magia naturale".

2. Pomponazzi e il *De incantationibus*

La polemica contro l'astrologia era stata condotta da Giovanni Pico in nome della libertà dell'uomo e del suo "miracoloso" potere di scegliere il proprio destino. Pietro Pomponazzi (1462-1525) – un filosofo universitario che si era formato nello Studio patavino, centro del rinnovato aristotelismo – scrivendo intorno al 1520 il *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus* (opera che fu però stampata solo dopo la sua morte, nel 1556) indicò, invece, nella scienza astrologica e nel suo rigoroso determinismo la via più sicura per comprendere tutti gli eventi del mondo sublunare, compresi anche gli apparenti "miracoli" o "prodigi", e ricondurli entro la norma di un unico ordine da cui dipende la perenne vicissitudine di ogni cosa. Riteneva che i moti celesti, immutabili e inalterabili, fossero le cause prime dell'eterno ripetersi dei ritmi e processi cosmici, del corso e dei destini di tutte le cose viventi, ma anche delle società umane, delle religioni e degli *imperia*. A questa sua ferma convinzione corrispondeva la certezza che anche gli eventi in apparenza eccezionali e mirabili fossero soltanto il risultato di cause naturali e celesti ancora ignote agli uomini, e per questo "occulte", ma suscettibili di essere conosciute. Né facevano eccezione i "miracoli", che accompagnano la nascita di nuove religioni, i fenomeni straordinari che di solito sono associati ai mutamenti dei poteri umani, alla nascita o alla morte dei sovrani, i fatti inauditi e inconsueti che preannunziano grandi sciagure e sconvolgimenti naturali o politici, e, infine, anche i "prodigi" attribuiti a maghi o taumaturghi o, addirittura, all'intervento di misteriose entità benefiche o demoniache.

Senza dubbio, anche il filosofo, come già Avicenna, non negava che alcuni uomini, per la circostanze celesti della propria nascita, fossero dotati di particolari capacità immaginative o suscettibili di emozioni così forti da provocare modificazioni nel proprio corpo o nelle cose materiali apparentemente non spiegabili. Riteneva, però, anche in questo caso, che si trattasse di eventi naturali e degli effetti d'influenze astrali particolarmente potenti che non sfuggivano alla suprema necessità dei moti celesti. E, dunque, gli uomini più dotti, consapevoli delle "favole" che i legislatori civili e religiosi del genere umano avevano immaginato per governare i *rudes*, potevano ben comprendere come pure i pretesi poteri arcani della magia fossero soltanto il frutto una conoscenza più profonda delle forze e delle leggi dell'ordine universale.

Chi conosceva i cicli cosmici dai quali dipende il continuo avvicendarsi delle *religiones*, delle *leges* e delle *sectae* sapeva che ogni loro mutamento poteva essere previsto dai "segni" celesti che rivelano l'avvicinarsi di un "avvento" o di una "fine"; e che, pertanto, nel gran libro del cielo erano già scritti anche gli accadimenti più inattesi e imprevisti. Non solo: anche i "miracoli" dei "profeti" e le loro straordinarie capacità e poteri, così come il loro affievolirsi e spegnersi con il lento tramonto delle varie "fedi", erano del tutto comprensibili, purché si sapesse bene interpretare il "linguaggio" razionale delle loro cause superne. Perché la religione, la magia, la credenza nell'intervento degli angeli e dei demoni che l'immaginazione delle "fedi" ha disseminato nei cieli erano soltanto la necessaria "maschera" popolare di una verità attingibile solo da pochi dotti, lo schermo che nascondeva agli occhi degli indotti la realtà di un mondo dove non è possibile alcuna infrazione al suo ordine fatale.

La rivendicazione del determinismo astrologico come vera dottrina delle cause fondamentali e prime non avrebbe potuto essere più radicale e coerente, nel tentativo di eliminare ogni elemento occulto dall'immagine del mondo. Certo, anche il Pomponazzi non mancava di affermare la sua fedeltà alla Chiesa cattolica, richiamandosi alla distinzione tra la *scientia* e la *fides*, già invocata anche nel *De immortalitate animae* (1516), per giustificare la sua interpretazione mortalistica della dottrina aristotelica. Ma si può ben

comprendere perché le sue idee avessero poi una così profonda influenza in quegli ambienti e personalità del tardo Cinquecento che oggi sono considerati come i progenitori del libertinismo.

La critica pichiana dell'astrologia e, d'altro canto, la pur vasta fortuna del radicalismo peripatetico che si riconosceva nel rigoroso naturalismo del Pomponazzi, autore particolarmente noto anche in Francia, muovevano da presupposti filosofici assai diversi e giungevano a conclusioni nettamente contrastanti. Avevano però in comune almeno l'esigenza di ridurre la sfera dell'occulto e di tentare una spiegazione per via di esperienza e ragione di fenomeni che l'immaginazione degli uomini attribuiva a poteri arcani o divini, comunque estranei alla possibilità conoscitiva e alla volontà umane. Ma il Peretto, accettando il determinismo astrologico e riportando sotto il dominio dei cieli anche la storia ed i mutamenti delle religioni e la spiegazioni dei *miracula* e dei *mirabilia*, aveva anch'egli confermato l'eccezionale natura dei *sapientes*, perfetti conoscitori delle leggi eterne e *quasi Dii terrestres* di fronte a un "volgo" ignorante e ferino, impotente a liberarsi dalle sue stolte superstizioni. Nell'immutabile ordine del mondo, spettava a loro e al loro sapere la sola vera libertà della conoscenza che non arretra dinanzi all'inevitabilità del fato e alla certezza di un destino di dolore e di pena che attende la maggior parte degli uomini, ma sa anche trovare la via per compiere quelle opere considerate dei "prodigi" dai *rudes*.

Come si vede, riaffioravano con impressionante drammaticità i problemi irrisolti e irrisolvibili che il confronto con le filosofie degli antichi e le loro visioni del mondo imponeva a chi seguiva o doveva almeno mostrare di riconoscere i principi dogmatici fondamentali della *fides* cristiana.

3. La fortuna cinquecentesca del Ficino e del Pico e le tradizioni esoteriche del primo Cinquecento

Un'altro capitolo di questo libro tratta ampiamente della diffusione europea della filosofia di matrice umanistica neoplatonica e delle dottrine poste in circolazione soprattutto dalle opere del Ficino e del Pico. Sicché, per quanto concerne il nostro particolare argomento, mi limiterò soltanto a ricordare il filosofo e medico francese Sinforiano Champier (1471/72-1539), seguace ed ammiratore del Lefèvre, che, nel 1498, pubblicò a Lione un'opera collettanea, la *Janua logicae et physicae*, comprendente anche un breve trattato *De mundi anima secundum Marsilium Ficinum*. Più tardi, nel 1507, dette alle stampe un suo *Commentarium in Asclepium* e, tra il 1508 e il 1509, il *Liber de quadruplici disciplina*, dove, insieme ad alcuni trattati di medicina e a tre libri di "filosofia platonica", pubblicò anche tre libri dedicati alla "teologia orfica" e una *Theologia Trismegistica*.

Ma se pure, in seguito, nel *Perì Archon, id est de principiis platonicarum disciplinarum omniumque doctrinarum* (1515) e nella *Symphonia Platonis cum Aristotele* (1516) tentò di dimostrare la perfetta "concordia" tra i due i massimi filosofi dell'antichità, non cessò di lasciar trasparire il suo persistente interesse per il magismo orfico ed ermetico.

Ancora più importante fu, sempre tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del nuovo secolo, l'attività dell'umanista e teologo Giovanni Tritemio (Johannes von Trittenheim), abate di Sponheim e poi di Würzburg (1462-1516). Nei suoi scritti, lasciati in gran parte inediti, elaborò una sorta di enciclopedia delle "arti segrete" e della "magia dotta" di cui rivendicò le finalità religiose e la natura puramente spirituale, appellandosi spesso al Ficino e al Pico. Non cessò mai di sostenere che quella magia era del tutto estranea alla stregoneria, alla negromanzia e alle sospette pratiche popolari, perché derivava dalla conoscenza delle matematiche e dalla capacità di conoscere l'ordine armonico della natura universale e i suoi occulti misteri. E fu particolarmente impegnato nel descrivere, nell'*Antipatia maleficiarum*, l'opera nefasta e malefica dei "demòni" e dei loro evocatori al servizio del maligno.

Ciò non gli evitò di essere sospettato di praticare pericolose operazioni magiche e d'intrattenere segreti rapporti con "spiriti" ed entità demoniche. È, comunque, significativo che il Tritemio non rendesse mai pubbliche le sue pratiche operative magiche e ritenesse opportuno svolgere un insegnamento iniziatico riservato a pochi e sicuri adepti. Nondimeno, anche le sue opere dedicate allo studio dei linguaggi criptografici, destinate a una più estesa circolazione (*Steganographiae libri tres*, 1500; *Polygraphiae libri quattuor*, 1507), bastano a rivelare non solo una forte propensione per il sapere occulto e le tradizioni alle quali era affidato, bensì l'intenzione di varcare i confini della magia naturale per compiere esperienze di carattere teurgico. La sua corrispondenza con molti dotti del suo tempo e, in particolare, con Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim lascia, del resto, chiaramente trasparire i suoi tentativi di evocazioni angeliche e di operazioni proprie della magia astrale, compiute anche per mezzo di tecniche cabbalistiche.

L'abate scrisse, infatti, alcune delle sue opere più importanti, proprio negli anni della crescente fortuna della cabbala che il Pico, nelle sue *Theses*, e poi Johannes Reuchlin (1455-1522) e altri autori cristiani o ebrei convertiti (Paolo Ricci e Paolo Heredia) riconoscevano come la depositaria della più segreta sapienza divina, operatrice di mirabili effetti per la sua conoscenza dei segreti della Parola divina. In particolare il Reuchlin, sin dal 1494, nel *De verbo mirifico*, aveva trattato dei "nomi" attribuiti a Dio nelle diverse religioni, per interpretare poi il mistero trinitario e il concetto del Verbo divino; e aveva connesso le dottrine di Platone, di Pitagora e di Zoroastro, ritenute prossime al cristianesimo, alle sue speculazioni sui *secretior theologi* ebrei. Così ben presto anche lo studio della cabbala e dei suoi poteri completò e, in certo senso, rese ancora più sacrale la figura del mago rinascimentale, dominatore degli *arcana mundi*; e offrì un nuovo e fondamentale coronamento al disegno ficiniano della *pia philosophia*, sempre più trasformata in una teologia con forti propensioni gnostiche. Lo testimoniano le opere del francescano veneziano Francesco Giorgio (Zorzi) Veneto (1460?-1540), il *De Harmonia mundi* (1525), l'*In sacram Scripturam Problemata* (1436) e l'*Elegante Poema* (1537-38), rimasto inedito sino al 1991, ricche anch'esse di temi astrologici, alchemici, ermetici e cabbalistici abilmente fusi nell'immagine di una suprema armoniosa architettura cosmica, concepita nel segno di Vitruvio e di un'elaborata teoria musicale. Ma il frate veneziano, soprattutto nei *Problemata*, non evitò di affrontare i più delicati temi della dog-

matica e della dottrina sacramentaria ortodossa, sollevando dubbi e proponendo interpretazioni estremamente audaci.

Gli scritti di Francesco Giorgio, poi condannati all'Indice, nel corso degli anni ottanta, dopo molti anni dalla sua morte, furono spesso adoperati, senza citare il nome dell'autore, da vari filosofi e uomini di lettere del Cinquecento italiano. Basterà notare che Giulio Camillo Delminio (1480 ca.-1544), l'autore del celebre progetto mnemotecnico del "teatro del mondo", li utilizzò ampiamente nei suoi scritti religiosi, e che una traccia evidente della loro influenza è pure visibile in un libro famoso come lo *Zodiacus vitae* di Marcello Palingenio Stellato. Ebbero anche una particolare fortuna in Francia, dove i *Problemata* ed il *De Harmonia mundi* furono più volte stampati e quest'ultimo fu tradotto da un fedele discepolo di Guillome Postel, Guido Le Fèvre de la Boderie. Ma furono ben conosciuti anche nel mondo intellettuale tedesco e inglese, come dimostra, tra l'altro, la loro conoscenza da parte dell'Agrippa e la loro presenza nella biblioteca di Giovanni Dee. Del resto, l'intreccio tra temi ficiniani e pichiani, suggestioni ermetiche e "caldee", magiche e alchimistiche e meditazioni cabbalistiche divenne, nel corso del secolo, una sorta di "complesso" dottrinale che venne via via arricchendosi con altri apporti derivati dall'*ars combinatoria* lulliana, dalla rinnovata fortuna del Cusano e non di rado anche dalle concezioni più radicali della riforma religiosa e dalle attese millenaristiche.

L'opera più rivelatrice di questa tradizione così peculiare della cultura cinquecentesca fu il *De occulta philosophia,* composto nel 1510 dall'Agrippa (1486-1538), e poi largamente diffuso manoscritto, prima di essere stampato, con molti mutamenti, ad Anversa, nel 1531: una vera e propria *summa* dell'esoterismo e del magismo, che ebbe una lunga e notevole fortuna per tutto il secolo e anche per buona parte del Seicento. Il suo autore era un personaggio tipico della vita intellettuale cinquecentesca. Già soldato al servizio dell'imperatore Massimiliano, poi studente di medicina, seguace del Tritemio e precocemente impegnato nello studio dell'astrologia, dell'alchimia e del cabbalismo, le sue lunghe peregrinazioni tra la Germania, la Francia, l'Italia, la Spagna, l'Inghilterra e i Paesi Bassi lo portarono a frequentare non solo i maggiori centri universitari europei, ma anche le corti dei maggiori sovrani europei. Fu così il più efficace diffusore dell'opinione che la magia fosse l'unica arte capace di cogliere le cause più occulte e celate di tutti i processi e fenomeni naturali e, quindi, di operare servendosi delle forze cosmiche più elevate e potenti. La particolare abilità dell'Agrippa nel connettere e armonizzare le diverse "fonti" della "sapienza occultistica" (il Ficino, il Lazzarelli, il Pico, Le Fèvre d'Étaples, lo Champier, il Tritemio, Reuchlin, Francesco Giorgio, Lullo e il Cusano, ai quali andrebbero aggiunti anche autori e libri meno citabili come *Picatrix*) gli permise di elaborare una concezione dell'ordine universale che giustificava le ragioni e i poteri della magia. Il suo "edificio" cosmico, non molto diverso da quello ficiniano, era costituito da tre mondi, l'"elementare", il "celeste" e l'"intellettuale", ognuno dei quali era fondato su principi propri e specifici, ma costituiva, per così dire, un anello della catena gerarchica che assicura l'unità e l'ordine dell'universo.

Il suo aspetto più interessante era offerto proprio dall'analisi del mondo "elementare"

e della sua costituzione, ricca di concezioni di derivazione alchemica e ispirata all'idea che il mondo sublunare fosse, secondo la dottrina neoplatonica ed ermetica, un corpo vivente ed animato. Era, infatti, costituito dal fuoco, principio di attività e di forza, ma, soprattutto, generatore della luce considerata il principio pervasivo di tutto l'universo di cui assicura l'unità e l'armonia intrinseca, fornendogli le forme universali presenti in ogni suo grado. La terra era, invece, l'elemento "ricevente" e, dunque, il ricettacolo passivo delle forme; l'acqua recava in sé la virtù seminale, mentre l'aria era lo spirito del mondo, dotato di potenza vitale. Ma al di là e al di sopra del mondo degli elementi stava il cosmo celeste con i suoi cieli, i suoi pianeti, le sue stelle e le intelligenze che li governavano, sottoposto però al supremo potere dei puri intelletti e della sovrana mente divina. La magia, opera dell'uomo, posto al confine tra terra e cielo, microcosmo che ripeteva in se stesso l'armonia e la perfezione del macrocosmo universale, poteva, così, inserirsi nell'ordine del mondo, retto dal numero e da occulti rapporti geometrici e matematici, per scoprirne i più reconditi misteri e simboli e rendersi padrone della natura.

Come il Ficino, anche l'Agrippa intendeva assolutamente distinguere la magia naturale non solo dalla magia stregonesca e demonica che, nell'Europa cattolica come in quella protestante, stava divenendo l'oggetto di una repressione sempre più drastica. Era pure un critico severo dell'astrologia "giudiziaria" e delle sue previsioni, anche se riconosceva il valore delle predizioni fondate su prodigi e su segni celesti o terrestri e confermate dal confronto con i testi della Scrittura o da altre fonti d'ispirazione divina. Soprattutto, protestava, con particolare veemenza, contro quei "profani" che consideravano negromanti al servizio del diavolo o simulatori di falsi miracoli i dotti cultori della "magia naturale", capaci di compiere operazioni incomprensibili per la ragione umana, ma del tutto lecite e fondate sulla loro conoscenza della natura e delle arti matematiche. Dedicava, nondimeno, tutto il III libro alla magia religiosa e vi includeva delle complesse formule per evocare gli angeli, ampie liste dei loro nomi, descrizioni dei "sigilli" che potevano maggiormente attrarli e altre tecniche magiche "spirituali" proprie della cabbala operativa. Ma affermava pure che, per giungere al "colloquio con gli angeli", il mago cristiano doveva prima innalzare la sua anima al più alto grado di "dignità", allontanandola da tutti i desideri carnali, separandola del tutto dai sensi e dalle passioni materiali, in modo che divenisse un "intelletto puro" dotato degli stessi caratteri degli "dei". La sua mente, ispirata dall'amore, guidata dalla fede mistica nella luce divina e dalla certezza della sua elevazione al più alto grado dell'esperienza spirituale, poteva così manipolare i poteri e gli influssi celesti e dominare le stelle.

Non v'è dubbio che la "magia naturale" teorizzata dall'Agrippa cedeva il luogo a una prassi di tipo gnostico e cerimoniale, subito denunciata e perseguita dai teologi e dai poteri ecclesiastici, sempre avversi a ogni genere di cerimonie e pratiche evocatorie degli "spiriti" puri o impuri che non fosse sottoposto al loro controllo. Come gli era già accaduto più volte, nel corso delle sue continue peregrinazioni, l'accusa di eresia fu presto pronunciata nei suoi confronti, prima ancora che le sue opere fossero pubblicate a stampa e avessero una più vasta circolazione oltre al circolo di discepoli e amici che – come ha mostrato Paola Zambelli – condividevano le sue idee religiose.

Più tardi, intorno al 1526-27, l'Agrippa compose e poi pubblicò sempre ad Anversa, nel 1529, un'altra opera, il *De incertitudine et vanitate scientiarum.* Si è supposto che la pubblicazione anticipata di questo libro fosse stata programmata per rendere meno pericolosa la successiva stampa del *De occulta.* Ma, in realtà, anche questa seconda opera filosofica che non era affatto – come talvolta è stato detto – una palinodia delle sue precedenti opinioni, e anzi, ne confermava certe teorie filosofiche (le dottrine pitagoriche sui numeri, la concezione della luce e della sua potenza vitale) e si richiamava spesso ai medesimi *auctores* (Ermete, Porfirio, lo Pseudo-Dionigi, il Ficino, il Pico). Piuttosto, la sua vera novità era la denunzia della superba e vana pretesa delle scienze "umane" che sono tutte deboli e incapaci di cogliere la verità dalla quale restano sempre infinitamente lontane. La sola via che l'uomo poteva percorrere per ascendere all'unico vero sapere e riconquistare la sua perfezione originaria era, dunque, la fede, la contemplazione e l'amore di Dio, fonte di ogni essere e causa di tutte le cose.

Questa conclusione – che è sembrata a taluni singolarmente affine alle idee del savonaroliano Giovan Francesco Pico – era, però, del tutto estranea e avversa all'ortodossia cattolica dell'incipiente Controriforma e ai suoi fondamenti dogmatici. Certo, nonostante le sue simpatie iniziali per Lutero e la sua ribellione al papa romano, l'Agrippa non accettava neppure il rigore confessionale delle chiese riformate, creatrici di nuove teologie e di dogmatiche settarie. La via per la vera *renovatio* era piuttosto quella indicata dai *prisci theologi,* dalla cabbala, dalle esperienze di "indiamento" di alcuni antichi sapienti, espressioni di una religione pura, priva di dogmi, di ritualità esteriori, di gerarchie e di poteri. Non stupisce che i suoi scritti trovassero una particolare accoglienza tra i sostenitori delle tendenze più estreme della Riforma: gli "eretici" condannati da tutte le chiese confessionali, gli "antitrinitari" e gli "unitari" che portavano sino alle estreme conseguenze la critica delle teologie "magisteriali" e i nuovi "millenaristi" che attendevano il secondo avvento del Cristo e del "regno dello Spirito" prima dei *dies novissimi.* Un fatto è comunque certo: la stampa delle due opere provocò nuove e più decise accuse di eresia; l'Agrippa subì per quasi un anno il carcere e fu posto al bando dalle terre dell'Impero.

Il *De occulta philosophia* e il *De vanitate* ebbero una vasta e durevole fortuna che contribuì in modo notevole alla circolazione europea di dottrine e credenze magiche e occultistiche già diffuse, sin dai primi decenni del Cinquecento, in vari ambienti intellettuali e tra personalità di notevole prestigio nella storia letteraria, artistica, religiosa e scientifica del tempo, e, poi, sempre più estese e radicate. Basti pensare alla costante presenza di motivi astrologici ed ermetici nella poesia del Ronsard e degli altri poeti della Pléiade e nelle opere di alcuni dei loro ispiratori, Pontus de Tyard e Antonio de Baif, nonché all'influsso di molti degli autori e testi già citati sulla cultura francese dell'età di Francesco I – e, in particolare, sul "profeta" e grande visionario Guillome Postel – o, più tardi, sulle accademie di corte degli ultimi Valois. Né occorrerà ricordare la vasta fortuna della divinazione astrologica, bene rappresentata dalle celeberrime "quartine" di Michele de Notredame.

Si parlerà più oltre, in modo particolare, di uno dei più tipici intellettuali inglesi dell'età

elisabettiana, il matematico e "tecnico" Giovanni Dee (1527-1608), molto influente anche su personaggi eminenti della corte e della vita politica, che, nei suoi frequenti soggiorni continentali, stabilì stretti legami con vari ambienti occultistici europei, diffondendo una concezione della magia e delle sue finalità religiose, le cui tracce sono evidenti nell'intensa ripresa magica e profetica dei primi decenni del Seicento. D'altro canto, per tutto il corso del secolo e anche oltre, varie istituzioni accademiche italiane – cito, tra le più celebri, l'Accademia fiorentina protetta dal granduca Cosimo I e le veneziane Accademia della Fama e Accademia degli Uranici – continuarono ad accogliere e propagare dottrine e idee derivate dal Ficino, dal Pico, da Francesco Giorgio, dallo stesso Agrippa e da altri autori del primo Cinquecento, destinate a influenzare molti aspetti letterari, artistici ed iconografici dell'"età manieristica". Ma anche un importante matematico e filosofo come Girolamo Cardano (1501-76), che pure nutriva una concezione rigorosamente naturalistica dell'uomo e del suo destino, non disdegnò affatto di accogliere alcune concezioni tipiche dell'esoterismo, come la credenza in un "demone personale" che lo ispirava nei momenti e nelle scelte decisivi, e di considerarsi un *miraculum naturae* che, in certo modo, fruiva dell'ispirazione divina mediata dalle grandi leggi del cosmo.

4. Paracelso: medicina, magia e profezia

La personalità che più di ogni altra espresse, in ogni suo aspetto e nei suoi caratteri più innovativi e polemici, la tradizione occulta ed esoterica cinquecentesca fu il medico Filippo Teophrasto di Hohenheim, meglio conosciuto con il nome di Paracelso (1493-1541). Le vicende della vita di questo figlio di un medico di campagna e appassionato alchimista sono ormai ben note. Sono stati accertati i suoi rapporti precoci con il Vadianus e il Tritemio; le preziose conoscenze tecniche e le prime esperienze mediche acquisite durante il suo apprendistato nelle miniere di Villach; il successivo periodo di peregrinazioni nelle maggiori università europee, concluso forse con il titolo di *magister* conseguito a Ferrara; e gli anni trascorsi servendo come chirurgo al seguito dell'esercito imperiale. Poi, nell'ultimo periodo della sua vita, il Paracelso peregrinò da città a città dell'Europa centrale, tra le continue polemiche provocate dal suo disprezzo mai celato per la medicina magisteriale e i sospetti sollevati dal suo atteggiamento religioso e dalla fama di mago dedito a esperimenti ed evocazioni "demoniche" che ormai lo accompagnava.

Scrittore molto prolifico di scritti in latino e in volgare, pubblicò, durante la sua vita, soltanto opere di carattere medico (*Von Holtz Guaiacolo gründliche Heylung*, 1529; *Von der Französischen Krankheit Drey Bücher*, 1535; *Von der Bad Pfeffers in Oberschwytz gelegen*, 1535, e un trattato di chirurgia, *Grosse Wundarznei*, 1536). Dopo la sua morte, oltre agli scritti genuini rimasti inediti (tra i quali ricordo la sua opera più importante, *Paragranum. Liber quatuor columnarum artis medicae*, 1528-30, l'*Opus Paramirum*, 1530, l'*Auslegung des Psalmen*, 1532, il *Bücher über die Bergsucht und andere Bergkrankheiten*, 1535, il *Büchlein von der Pest*, 1535, il *Labirintus medicorum errantium*, 1538, e *l'Astronomia Magna*, 1537-38) gli furono attribuiti numerosi apocrifi che hanno reso a lungo

difficile la distinzione tra le sue dottrine personali e quelle dei suoi discepoli e dei numerosi seguaci che le sostennero e le difesero per oltre un secolo, sino agli albori dell'"Età dei lumi", ma anche le modificarono secondo i propri interessi intellettuali, religiosi e politici.

Gli studi degli ultimi cinquant'anni hanno, comunque, profondamente mutato l'immagine tradizionale del "mago" e "negromante" Paracelso, ricostruendo, con crescente rigore storiografico, sia il carattere e l' effettiva struttura teorica del suo pensiero, sia le ragioni dell'indubbia fortuna del "paracelsismo". È stata così confermata la fondamentale ispirazione religiosa e profetica delle sue idee e della condanna delle tradizioni filosofiche e scientifiche del suo tempo, ritenute del tutto inadeguate al grande mutamento del destino umano ormai prossimo. Ed è stato giustamente sottolineato che il Paracelso aveva iniziato la sua formazione, nel momento più intenso della crisi religiosa e politica dell'Europa cinquecentesca, segnata dalla frattura irreversibile della cristianità, e, poi, dal proliferare delle nuove confessioni e delle sette, tra guerre che non coinvolgevano soltanto le grandi monarchie europee, ma pure lo scontro tra le diverse ideologie religiose, presto trasformato in interminabili conflitti civili, sanguinose rivolte contadine, tentativi radicali di sovvertire l'ordine sociale, come quella operata dagli anabattisti di Münster, e feroci repressioni. In questa situazione, che sembrava confermare la prossima "eversione" di tutte le istituzioni politiche ed ecclesiastiche e una lunga stagione di eventi distruttivi, aveva preso nuova forza la ripresa profetica delle tradizioni millenaristiche e l'attesa, dopo la punizione divina degli infiniti peccati umani, di un'età di pace e di pura perfezione spirituale. Quei vaticini sembravano confermati dalle numerose previsioni e oroscopi astrologici che preannunziavano gravissime catastrofi naturali – come un diluvio di proporzioni gigantesche causato dalla vicina congiunzione di tutti i pianeti nella Costellazione dei pesci, attesa per il 1526 – o leggevano nei cieli i segni premonitori di paurosi sconvolgimenti, previsti anche dalle interpretazioni più radicali della profezia di Daniele. Gli studi fondamentali di Paola Zambelli hanno bene illustrato la particolare atmosfera di grande paura apocalittica, ma pure d'intensa aspettazione in cui maturò anche la vicenda intellettuale del Paracelso.

Il giovane medico riteneva che la previsione del futuro fosse la più alta forma del sapere e della magia naturale e che essa si manifestasse in tre diverse forme. La prima, l'astrologia, indagava i moti e i fenomeni celesti nei quali era già preannunziato il corso e la fine di tutti gli eventi. Un altro procedimento previsionale era fornito dagli "oracoli" e dalle "immagini" magiche che possedevano la virtù degli astri e potevano essere lette con lo stesso metodo usato dai medici per seguire il decorso delle malattie. Infine, come suprema rivelazione, la Sacra Scrittura e le profezie del Cristo e degli apostoli.

Proprio per questo, se respingeva le forme popolari e superstiziose dell'astrologia giudiziaria, il Paracelso era convinto che la scienza dei cieli fosse fondamentale anche per lo studio e l'esercizio della medicina. Come aveva già suggerito il Ficino, egli credeva che per raggiungere il più alto grado del sapere occorresse essere insieme teologi, filosofi e medici, capaci di leggere nei cieli le leggi che regolavano il corso normale dei fenomeni naturali, ma anche le mutazioni eccezionali connesse agli interventi diretti di Dio nel

processo delle cose e nella storia degli uomini. Le profezie bibliche insegnavano, infatti, che Dio era spesso intervenuto per punire i malvagi e salvare e premiare i buoni; e, più tardi, nell'età cristiana, le guerre, le pestilenze e altre terribili sciagure erano stati gli strumenti della sua ira suscitata dai peccati degli uomini e della sua decisione di rinnovare il mondo corrotto. Adesso, però, era giunto il tempo dell'ultimo, definitivo riscatto, già scritto nel libro dei cieli che annunziava l'avvento di un altro paradiso terrestre e la rinascita degli eletti in una nuova creazione. Come altri profeti e visionari dei suoi tempi – tra quali basterà ricordare nuovamente il Postel e Jacopo Brocardo – anche il Paracelso non dubitava di vivere durante l'ultima età del mondo e della storia, quando, secondo il termine indicato dal vaticinio di Daniele, sarebbe finito il dominio dei "falsi cristiani" e si sarebbe attuato il "regno dello Spirito".

Queste sue convinzioni furono espresse nel commento alla *Prognosticatio* di Giovanni di Lichtenberg, uno dei prognostici profetico-astrologici più fortunati, ampiamente citato e usato da cattolici e protestanti per riconoscere l'avvento dell'Anticristo, ormai operante nella storia. In quello scritto non solo denunziò le finalità politiche e propagandistiche della *Prognosticatio*, ma rinnovò la critica all'astrologia giudiziaria già svolta dal Ficino e dal Pico, mostrando che essa attribuiva a fenomeni del tutto naturali un significato divino e, al tempo stesso, negava il libero arbitrio, ossia il potere concesso da Dio agli uomini di resistere anche all'influsso delle stelle, di vincere i poteri malefici e di ascendere alla *deificatio.* Per il Paracelso, le vere profezie indicavano, invece, la sconfitta definitiva di tutti i nemici di Cristo, al termine di un periodo di lotte sanguinose, quando si sarebbero conclusi gli effetti delle congiunzioni celesti e Dio sarebbe direttamente intervenuto per attuare il suo ultimo disegno provvidenziale.

Più tardi, nella sua discussione dei *Vaticinia Pontificum* (una serie di figure enigmatiche, accompagnate da motti e da una rapida interpretazione, la cui origine è ancora in discussione e la cui lunga storia è stata più volte ricostruita), il medico respinse l'interpretazione fornita dal pastore protestante Andreas Osiander che aveva identificato Lutero con il *pastor angelicus* della tradizione millenarista. Anch'egli riteneva, però, che i *Vaticinia* suggerissero l'imminenza della fine del pontificato romano: in *Die Prognostikation auf 24 zukünstige Jahre* (1535), confermò che, alla fine di un periodo di gravissimi e terribili torbidi, gli "eletti" avrebbero infine raggiunto la loro unione con lo spirito divino. Era, dunque, essenziale che tutti i veri cristiani, abbandonata ogni intransigenza settaria e superata ogni divisione confessionale, mirassero alla loro unione, nell'attesa del grande avvento.

Non è qui il caso d'insistere sugli altri scritti profetici di Paracelso di cui il Webster ha giustamente rivendicato l'importanza per una retta interpretazione del suo pensiero. Sta però di fatto che queste profonde speranze e interessi escatologici s'incontrarono con i suoi propositi di utilizzare i poteri della magia natuale e benefica come strumenti per acquisire la più completa padronanza delle forze cosmiche e confermare il supremo destino degli eletti. Nella prospettiva del possibile secondo avvento del Cristo che sembrava annunziato dai segni celesti, il Paracelso era certo che gli uomini avrebbero potuto così ricevere veramente come dono divino il regno della terra. Mentre respingeva le

profezie catastrofiche che predicavano l'imminenza della fine del mondo e pretendevano, addirittura, di calcolarne i tempi, insisteva piuttosto sull'avvicinarsi di una nuova età dell'oro che avrebbe iniziato il cammino verso il vero paradiso terrestre.

In questo tempo ormai prossimo gli uomini avrebbero appreso a liberarsi dall'oscura ignoranza e dalla miseria in cui erano sprofondati dopo la colpa originaria. Senza attendere che terminasse la decadenza del vecchio mondo, avrebbero riacquistato la loro coscienza di figli di Dio, posti al centro della creazione e specchi viventi del grande mondo. Ma perché questo accadesse era necessario che tornassero a ripercorrere il giusto cammino del sapere divino già indicato dai patriarchi e dai profeti, dagli antichissimi sapienti e da quei dotti dell'antica Grecia che, come Ippocrate, avevano saputo apprendere i veri misteri della natura. Il Paracelso condannava, invece, la boriosa dottrina di coloro che, da tanti secoli, avevano continuato a seguire i libri e non le cose, trasformando gli *auctores* in falsi idoli intangibili. Questo assurdo atteggiamento li aveva resi capaci di comprendere i mutamenti dei tempi, e aveva precluso la ricerca di una scienza teorica e operativa utile per sovvenire ai bisogni e ai giusti desideri degli uomini. Così quei "maestri" non avevano potuto acquisire le conoscenze e i poteri richiesti dal nuovo destino umano ancora sospeso tra il lento tramonto di un mondo declinante verso la fine e la speranza della perfezione divina.

Nonostante i tanti errori e l'impotenza dei pretesi sapienti, era però sua convinzione che Dio stesso volesse ora arricchire gli uomini con il disvelamento di tutti i segreti della natura e di verità rimaste troppo a lungo celate. Ne sarebbe derivato un mirabile e novissimo sviluppo delle arti e delle scienze, un miglioramento della natura e della mente umana incomparabile, un incremento inatteso di tutti i prodotti necessari, una crescente prosperità e ricchezza, la fine delle pestilenze, delle malattie, delle catastrofi naturali e il prolungamento indefinito della vita. Ma affinché questi prodigi si attuassero era necessaria l'acquisizione di una scienza che facesse proprie le tecniche della magia naturale e ponesse fine al predominio di un sapere artefatto, inetto ad agire sulle cose e incapace di fornire i principi e gli strumenti per permettere di esplicare tutte le potenzialità ancora inesplorate della mente umana.

È stata più volte sottolineata, specie dopo i più recenti studi sugli sviluppi religiosi del paracelsismo, l'evidente vicinanza di queste idee con il millenarismo delle sette radicali e la loro polemica contro tutte le istituzioni politiche e religiose, in nome di una società cristiana totalmente rigenerata e fondata sulla comunità dei beni. In effetti, anche Paracelso svolgeva la sua critica della medicina "galeniana" dominante nelle istituzioni scolastiche, in modo del tutto coerente con la sua forte rivalutazione delle pratiche della medicina popolare e delle arti manuali molto più capaci di svelare i segreti della natura e di utilizzarli nel modo più efficace. Ma queste sue predilezioni non lo inducevano ad accettare le estreme conseguenze del settarismo religioso e ad aderire a una delle varie confessioni riformate. Quando si trattava di valutare il contributo dello Huss, di Lutero, di Calvino o di Butzer alla vera *renovatio*, il suo giudizio era infatti nettamente critico. Riconosceva a loro merito la ribellione contro il potere romano distruttore della vera Chiesa di Cristo; ma denunziava il loro spirito di divisione e l'intransigenza dogmatica

come un ostacolo gravissimo all'avvento di una comunità cristiana libera, spirituale e purificata.

Piuttosto, la via che Paracelso indicava per "rigenerare" il mondo era la riforma generale del sapere che si poteva attuare solo mediante l'esperienza, lo studio diretto delle tecniche, e – per quanto concerneva l'"arte medica – la paziente, scrupolosa analisi delle varie sindromi patologiche, sostenuta dall'apprendimento di quelle procedure di origine alchemica che permettevano d'intervenire su di esse con una capacità operativa assai superiore a quella della medicina galeniana. Nonostante l'uso di una terminologia affine a quella poi tipica dello sperimentalismo dei "moderni", la sua dottrina filosofica era sempre fondata sulla concezione dell'uomo "centro" dell'universo, unito da vincoli immutabili con le tre sfere, la divina, l'astrale e la terrestre, che lo costituiscono; sicché la mente umana poteva connettersi con la suprema potenza (*archeus*) che regge l'armonia del cosmo, con i cieli come con tutte le forme del mondo sublunare, con la gerarchia degli "spiriti" come con la massa informe (*yliaster*) della pura materia. Era così capace di captare sia la forza degli astri, sia le virtù celesti presenti in ogni forma della natura, nei linguaggi e nei "caratteri" in cui esse si esprimono. E, dunque, l'uso della magia naturale e astrale era del tutto lecito, anzi attribuiva al vero sapiente gli stessi poteri propri dei grandi personaggi biblici ai quali Dio stesso aveva concesso di compiere operazioni inaudite e miracolose.

Come loro, anche il "mago" paracelsiano doveva essere un puro credente, capace di agire grazie al suo lungo studio e alla sua fede, sfuggendo del tutto gli usi superstiziosi e addirittura nefasti degli scongiuri, delle formule e cerimonie che inquinavano la magia volgare. Gli era, invece, permessa l'utilizzazione di arti e tecniche spesso considerate sospette come la fisiognomica e la chiromanzia, così come poteva indagare il mondo dei simboli, dei caratteri, delle figure ed "emblemi" che celavano verità segrete o esercitavano influssi favorevoli alle operazioni umane.

Questi atteggiamenti religiosi e scientifici del Paracelso e la sua insistenza nel rifiutare la stregoneria e le sue credenze, soprattutto nell'ambito dell'indagine medica, sono, però, sembrati e sembrano ancora assai contrastanti con la credenza mai dimessa nell'esistenza del demonio, dei suoi poteri e dei suoi seguaci. Era infatti sua convinzione che alla gerarchia degli spiriti celesti e cosmici, ministri della Provvidenza e benefici per gli uomini giusti, si opponesse un altro ordine di spiriti maligni che, come "carnefici" ed esecutori della stessa giustizia divina, operavano per mettere alla prova i credenti e anticipare già in questa vita la condanna dei peccatori. Anche quegli spiriti possedevano conoscenze altissime e profonde dei segreti e dei poteri naturali di cui si servivano per corrompere gli uomini, ma anche per fornire ai loro adepti gli strumenti e le pratiche della potente "magia infernale". Certo, il Paracelso ribadiva che la loro potenza e la loro azione erano sempre subordinate alle supreme decisioni divine, ma non dubitava che potessero agire direttamente sulla natura e sui corpi terrestri, suscitando tempeste, terremoti, malattie e pestilenze, come giuste punizioni delle colpe umane, e instillando nelle menti umane propositi e desideri malefici. In particolare, gli spiriti demonici accrescevano i poteri immaginativi e fascinatori delle streghe, le cui forze psichiche diventavano capa-

ci di provocare sterilità, malattie ed epidemie e d'influire anche sui sentimenti, i legami umani e le attrazioni erotiche.

5. La diffusione europea del paracelsismo

Esistevano, dunque, due magie, due acquisizioni di poteri sovrannaturali e sovrumani che avevano gli stessi effetti sulle cose naturali, anche se, nel caso della magia demonica, erano rivolti sempre a produrre il male. Era, perciò, necessario conoscere i procedimenti di quella magia, in modo da distinguerla nettamente dall'altra lecita e, in certo senso, divinamente ispirata. E, infatti, il Paracelso impartiva ai suoi lettori molte e particolareggiate descrizioni delle cerimonie, invocazioni, benedizioni, maledizioni e anatemi, accompagnati dall'uso di candele e campane che fornivano alla magia demonica un rituale assai simile a quello della Chiesa "papista". Contro questi strumenti del male si doveva ricorrere ai poteri della magia "sana" che poteva offrire ausilio e protezione, anche con il ricorso alle cure popolari tradizionali assai più utili, anche in questo caso, degli insegnamenti dei medici accademici. In ogni caso, era necessario combattere, con ogni mezzo, i maghi "demonici" e le streghe e stregoni, massimi nemici degli uomini e delle loro comunità.

Il Paracelso non si nascondeva che l'uso delle pratiche magiche benefiche richiedeva, in queste occasioni, una particolare cautela, proprio per l'affinità dei procedimenti che poteva facilmente indurre a valicare l'incerto confine tra il lecito e l'illecito. Doveva, pure, comprendere l'inevitabile ambiguità di un'"arte", la"magia naturale", che utilizzava gli stessi principi recepiti dalle arti malefiche. Forse, proprio per questo e per meglio distinguere il "mago" sapiente e benefico dagli adepti della "magia diabolica", in alcune operette pubblicate postume e non sempre di sicura attribuzione, descrisse le streghe e gli stregoni secondo i caratteri tipici delle tradizioni popolari.

Attribuì loro la malvagia volontà di nuocere, gli osceni rapporti con gli spiriti maligni incubi e succubi e con animali impuri, la partecipazioni ai sabba, le metamorfosi bestiali, la generazione di spregevoli mostri. Nondimeno – lo ha giustamente sottolineato il Webster – si distinse dalle altre opere sulla magia demonica correnti (come il già ricordato *Malleus Maleficarum*, la *Strix* di Gianfrancesco Pico e, più tardi, la *Démonomanie des sorciers* di Jean Bodin) perché dubitò dell'effettiva realtà dei "patti diabolici" e considerò le streghe come le inconsapevoli portatrici di una tara ereditaria che agiva sull'immaginazione, predisponendola alle suggestioni maligne. Per il resto, ridusse a meri casi di demenza certi fenomeni o comportamenti considerati stregoneschi, escluse che l'isteria, le allucinazioni di cui potevano soffrire le gestanti, la deficienza e la stoltizia fossero provocati dai demòni e negò che si dovessero considerare entità malefiche quegli "spiriti", come gli "gnomi", ai quali erano attribuite qualità utili e positive. Per lui erano piuttosto degli uomini "non adamitici" o delle nature intermediarie tra uomini e spiriti.

Come i suoi atteggiamenti religiosi, anche le idee del Paracelso sulla magia e la scienza (e, in particolare, la sua polemica contro la medicina galeniana) provocarono violente reazioni. E basterà ricordare, tra i suoi più decisi avversari, Thomas Erastus (1524-83), che lo accusò di essere un eretico, un pericoloso avvelenatore e un sovvertitore della scienza medica. Altrettanto aspre furono le condanne di numerosi medici "galenisti" che respinsero le critiche rivolte alle dottrine del loro maestro, denunziando severamente le inclinazioni alchimistiche e le ispirazioni occultistiche che le motivavano. Questa polemica, destinata a durare a lungo, s'intrecciò, naturalmente, non solo con le sospettose insinuazioni sul carattere e la natura effettiva delle sue idee sulla magia e i relativi procedimenti, ma con la riprovazione generale di un modello di pensiero antistituzionale, rivolto a contestare le tradizioni dominanti a ogni livello della vita religiosa, politica e intellettuale. Sicché, al di là delle sue stesse intenzioni, il Paracelso divenne il bersaglio di un iroso dibattito che rivelava la crisi della scienza "naturale" per eccellenza, la medicina, e dei suoi rapporti con l'astrologia, l'alchimia e la stessa "magia naturale". Una crisi – sarà opportuno ricordarlo – che i contemporanei giudicarono non meno eversiva della stessa "rivoluzione astronomica", non a caso promossa da personalità spesso formate nelle facoltà di medicina o che, comunque, avevano familiarità con la filosofia della natura presupposta da quegli studi.

D'altro canto, specie dopo la pubblicazione postuma delle molte opere che Paracelso aveva scritte, ma non date alle stampe, il numero dei suoi seguaci si accrebbe rapidamente e il "paracelsismo" divenne una tradizione insieme medica, filosofica e religiosa notevolmente importante nella cultura del tardo Cinquecento e di buona parte del XVII secolo e caratterizzata da una radicale ispirazione riformatrice. Lo hanno ormai ben dimostrato i vari studi dedicati a questo argomento, specie nel corso degli ultimi trent'anni, che hanno posto in luce l'influenza delle idee paracelsiane su personalità, tendenze culturali ed eventi dell'età in cui maturò la prima "rivoluzione" scientifica.

Alcuni tra i seguaci più autorevoli della "medicina ermetica" furono medici e consiglieri di sovrani e di principi, oppure operarono nei maggiori ambienti e centri intellettuali europei. Tra costoro andranno particolarmente ricordati Pietro Severino, l'autore dell'*Idea medicinae philosophicae* (1575), Tommaso Mouffet, deciso difensore di Paracelso nel *De iure et praestantia chymicorum medicamentorum* (1584), Osvaldo Kroll e la sua *Basilica chymica* (1609) e Michele Sendivogius il cui *Novum lumen chemycum* (1614) ebbe un lungo successo. Poi il paracelsismo ebbe pure una notevole diffusione in Francia e nei Paesi Bassi, dove la sua fortuna fu soprattutto affidata all'opera del medico Giovan Battista Van Helmont (1579-1644) che rinnovò la critica radicale della medicina "galeniana", sostenne con estrema decisione la superiorità delle dottrine del suo maestro e s'impegnò in aspre polemiche, concluse con la condanna di alcune sue proposizioni dichiarate ereticali e con altri gravi provvedimenti inquisitoriali. E si è già accennato al clima di entusiasmo millenaristico e di attesa del totale rinnovamento del sapere che nutrì l'immane opera apocalittico-profetica di Simone Studion (*Naumetria*, 1606), ispirò i compilatori dei "manifesti" rosacrociani, Tobia Hess, Giovanni Valentino Andreae, Cristoforo Besold, e i loro primi seguaci (Adamo Haslmayr, Benedetto Figulo, Carlo Widemann) e accompagnò la nascita dell'enciclopedismo di Johann Heinrich Alsted e dei suoi colleghi di Herborn, maestri del giovane Comenio e ammiratori della *medicina*

chemyca. Gli studi ancora recenti di Carlos Gilly hanno ormai ricostruito, con un paziente lavoro d'indagine documentaria, l'influenza della tradizione paracelsiana sulla nascita di un mito che pure esprimeva l'attesa della "riforma universale di tutto il mondo" e dell'avvento di un nuovo sapere.

Anche in Italia, nel corso del Seicento, non mancarono ammiratori e seguaci del Paracelso, tra i quali sono stati spesso ricordati i medici Pietro Castelli e Marco Aurelio Severino. Ma ricerche ancora recenti testimoniano l'esistenza di una tradizione paracelsiana italiana che ha lasciato sue evidenti tracce anche negli ambienti intellettuali che furono alle origini della napoletana Accademia degli Investiganti e di altri tentativi di riforma del "sapere naturale".

6. Filosofia e magia nel tardo Cinquecento: Giovanni Dee, Roberto Fludd e Giambattista Della Porta

La presenza così estesa della tradizione paracelsiana nella cultura europea dell'ultimo Cinquecento e della prima metà del Seicento, i giudizi favorevoli espressi sul suo conto anche da personalità considerate tra i protagonisti della "nuova scienza", e la probabile influenza di alcuni suoi aspetti su filosofi come Francis Bacon o Gassendi non debbono, quindi, meravigliare. Si è già sottolineato che grandi mutamenti culturali sono, infatti, processi lunghi ed estremamente complessi la cui decantazione è tutt'altro che rapida, proprio perché investono i più diversi livelli della vita intellettuale, sconvolgono tradizioni a lungo radicate e pongono in discussione credenze e opinioni ormai costitutive del rapporto tra la coscienza umana e il "mondo" in cui opera e vive. È, dunque, del tutto comprensibile che Keplero, uno dei massimi artefici della "rivoluzione astronomica" continuasse a celebrare l'armonica perfezione pitagorica del cosmo celeste, rivelazione della suprema sapienza divina, e nutrisse espliciti interessi per i procedimenti alchemici che, più tardi, avrebbero attratto anche Isaac Newton, lettore e commentatore dell'*Apocalissi*. Ma gli esempi che si potrebbero recare della continuità delle tradizioni magiche e occultistiche, tra la fine del Cinquecento e il maturo Seicento, sono ben più numerosi; e sono stati ormai largamente divulgati da una vasta letteratura che, talvolta, è andata anche oltre i limiti della necessaria correttezza storiografica. In ogni caso, resta però da sottolineare che la presenza di concezioni magiche e astrologiche nella riflessione del Bruno e del Campanella (oggetto di discussione in altro capitolo di questo libro) non fu affatto il segno di una loro arretratezza nei confronti dell'esperienza di altre culture, ma piuttosto la loro risposta ad una crisi generale del sapere e della coscienza, incomprensibile se non si considera l'estrema complessità delle sue cause, dei suoi effetti e delle sue espressioni.

Si è già citato il caso di Giovanni Dee, che alle profonde conoscenze matematiche e ai suoi entusiastici interessi per i prodigi delle arti meccaniche e le recenti innovazioni tecnologiche unì un'altrettanto ferma accettazione delle tradizioni occultistiche e gnostiche, spingendosi sino a tentare le pericolose esperienze della magia "angelica" e demonica e

del dominio dei poteri astrali. Converrà aggiungere che questo intellettuale, considerato «tra i più avventurosi e cosmopoliti filosofi della generazione prebaconiana», raccoglitore di una ricca raccolta di testi paracelsiani e amico e maestro di seguaci della *medicina chemyca*, pose anche le sue indubbie doti di matematico al servizio di una dottrina magica capace di pervenire alla piena conoscenza dei misteri della creazione e di conquistare una "sapienza" totale.

La sua opera più celebre, la *Monas Hieroglyphica*, pubblicata nel 1564, si presentava, appunto, come una *summa* del sapere universale, esposta mediante un sistema di simboli astrali e alchemici che, mentre forniva la vera chiave per comprendere l'unità immutabile dell'essere cosmico, ne scopriva la struttura più segreta e apriva la via per l'intervento della mente umana nell'ordine cosmico. Ma il compimento da parte dell'uomo di operazioni mirabili che potevano essere attuate solo con il dominio dei demoni astrali esigeva una radicale trasformazione spirituale, la liberazione da ogni limite corporeo, il ritorno alla sua origine celeste, l'ascesa gnostica all'Uno assoluto e immutabile.

Una simile esperienza non poteva essere rivelata ai profani che l'avrebbero, senza dubbio, interpretata come volgare stregoneria o usata per fini pericolosi e nefasti, ma doveva essere mantenuta segreta o comunicata sotto una forma simbolica ed enigmatica accessibile solo a pochi uomini sapienti e dotti. Del resto, anche la tradizione ermetica esigeva il segreto, così come l'imponeva la cabbala, in origine tradizione orale della parte celata della rivelazione mosaica, talmente sacra da poter essere comunicata solo a rari eletti. Per il Dee, l'"arte pia" della magia spirituale era, infatti, l'aspetto più alto della "sapienza" che Dio aveva concesso agli uomini per la loro salvezza. Né era separabile dalla vera religione, anche se le istituzioni confessionali la consideravano con estremo sospetto identificandola con la stregoneria e con il culto dei demoni.

Questa concezione della magia presupponeva un'immagine del mondo che, nonostante i giudizi negativi del Dee, era molto influenzata dalla lettura del *De occulta philosophia*, e, per altri aspetti, connessa al forte apprezzamento dell'alchimia, come via alla migliore comprensione dell'ordine cosmico. L'universo, definito con i termini trinitari *Unum, Bonum et Ens*, era distinto, infatti, nel triplice ordine delle cose "sovrannaturali" (immateriali, semplici, indivisibili, incorruttibili e immutabili, comprensibili solo dalla mente, e oggetto di scienza sicura), "naturali" (materiali, composte, divisibili, corruttibili, mutabili, percepibili dai sensi e oggetto di congetture e conoscenze solo probabili) e "matematiche" (concetti e principi che permettevano di descrivere lo stato, la natura e la proprietà delle altre cose). Ne derivava che il più basso livello della magia era quello "naturale", fondato sullo studio delle simpatie e antipatie che legano tra loro tutte le cose, e capace di compiere azioni apparentemente miracolose, ma del tutto diverse da quelle operate dai santi. La magia naturale agiva, infatti, entro l'ordine delle leggi di natura, servendosi dell'opportuna manipolazione dei poteri e degli influssi astrali.

I suoi presupposti erano evidentemente sempre astrologici, ossia derivavano da un'"arte matematica" dimostrativa che illustrava le operazioni e gli effetti dell'irradiazione e dell'influenza degli astri sugli elementi e sui corpi composti, fornendo al mago conoscenze primarie e fondamentali. Ma non era questo il solo compito dell'astrologia:

lo studio di questa scienza rivelava agli uomini la perfezione del mondo celeste, armonioso sistema creato dalla sapienza divina che lo aveva fornito di un moto circolare perfetto e, soprattutto, aveva generato il fuoco e la luce, forza vitale presente e operante, con i propri influssi, sull'intero universo creato. Certo, anche gli astri erano corpi, ma costituiti da un fuoco perpetuo e dotati perciò di maggiore luce e di moto più perfetto di quelli propri dei terrestri. E tra questi corpi, il più perfetto e centrale, generatore di luce e di vita, era il Sole che anche il Dee, come il Ficino, considerava immagine vivente e sensibile di Dio, simbolo della sua unità e della sua potenza, o, addirittura, un'entità divina, secondo la dottrina degli scritti ermetici e degli *Oracula chaldaica.*

Questa forte accentuazione della centralità cosmica del Sole, già esaltata dai testi neoplatonici di Giuliano e di Giamblico, largamente usati anche dal Ficino, ha fornito l'occasione a discussioni sul possibile copernicanesimo del Dee che del resto conosceva il *De revolutionibus orbium* e apprezzava i calcoli astronomici di Copernico. È vero che non intervenne mai esplicitamente nelle discussioni intorno al nuovo sistema del mondo, esplose anche in Inghilterra, e che coinvolsero pure il suo discepolo e stretto amico Tommaso Digges. Ma è probabile che la sua idea della divinità del Sole fosse piuttosto connessa con il tema della diffusione universale della luce spirituale e divina che la pura natura degli angeli trasmetteva al mondo celeste, dove essa diventava sensibile e proprio nel Sole trovava la sua fonte più eminente e potente. Per questo, la magia astrale attribuiva un valore del tutto particolare ai talismani e sigilli capaci di attrarre gli influssi solari.

In ogni caso, la magia astrale era strettamente connessa alla magia matematica, ossia all'interpretazione simbolica e mistica del numero quale diretta connessione tra la mente umana e la monade divina e delle arti matematiche come strumento del potere umano di operare su tutte le cose naturali e di costruire anche il prodigioso mondo delle macchine. Il supremo livello della conoscenza e dell'operazione magica era però attribuito dal Dee alla magia teologica o supercelestiale che solo pochi iniziati potevano praticare perché imponeva il rapporto con gli "spiriti" demonici e angelici. Ma forse il pericolo maggiore era costituito dai divieti stabiliti dai magisteri ecclesiali che in questa forma di magia riconoscevano il rifiuto di considerare la Chiesa come l'unica intermediaria con il mondo sovrannaturale e i suoi poteri benefici o malefici.

Il Dee si dedicò ai tentativi di stabilire un colloquio con gli "spiriti" soprattutto agli inizi degli anni ottanta; poco dopo, nell'autunno del 1583, lasciò l'Inghilterra per un nuovo soggiorno continentale che l'anno seguente lo portò a Praga, la residenza dell'imperatore Rodolfo II, un sovrano particolarmente attratto da tutte le arti occulte e dal quale doveva attendersi una particolare accoglienza. In quella città avevano trovato ricetto numerosi maghi, astrologi e alchimisti, spesso oggetto di dure proteste e denunce da parte dei nunzi papali. E si sa che, tra il 1588 e il 1589, vi risiedé anche il Bruno, e che il futuro autore del *De vinculis* affidò alla sua dedica all'imperatore degli *Articulos contra mathematicos* l'eloquente testimonianza della sua personale fede religiosa tollerante e irenistica. Anche il Dee cercò e riuscì a ottenere la protezione del sovrano di cui divenne il *philosophus et mathematicus* personale. Ma la sua principale attività furono proprio i tentativi di evocazioni angeliche, operati per mezzo delle tecniche della cabbala operativa e usando come intermediario il suo *medium* Edoardo Kelley.

Non interessa qui riaprire la discussione sul significato di queste sedute, durate nel complesso otto anni e registrate scrupolosamente dal Dee, alle quali assisté, almeno una volta, anche Francesco Pucci, l'esule italiano *religionis causa*, destinato a essere giustiziato come eretico. Né vale la pena di stabilire se il Dee fosse vittima dei raggiri del Kelley, oppure se entrambi fossero vittime di una comune psicosi che, per forza d'immaginazione, li convinceva delle proprie visioni angeliche, o se tale convinzione nascesse da una sorta di *raptus* mistico e profetico non diverso da quelli che avevano così dominato la lunga vicenda del Postel e forse suggestionato anche un lucido teorico politico come il Bodin. L'unica cosa certa è che il Dee si considerava veramente investito di una missione divina sia nei confronti dell'imperatore che doveva allontanare dai peccati, sia e soprattutto verso l'intera cristianità, lacerata da feroci conflitti religiosi, che doveva essere ricondotta all'unità e alla pace. Comunque, il suo soggiorno praghese terminò nel maggio del 1586, quando dopo la denuncia per stregoneria presentata dal nunzio papale e l'intervento di Sisto V, che aveva chiesto all'imperatore di arrestare i due maghi eretici e inviarli a Roma, Rodolfo II fu costretto a bandirli dall'Impero.

In un interrogatorio davanti al nunzio che precedette di poco la loro partenza, il Dee espresse apertamente le proprie opinioni religiose, chiedendo una grande riforma del mondo cristiano, la pace con le altre religioni e l'avvento di una comune fede ispirata al solo principio dell'amore per Dio. E queste idee egli mantenne e confermò anche dopo il suo ritorno in patria, alla fine del 1589, diffondendole anche nel cenacolo intellettuale di Filippo Sidney e dei suoi amici raccolti nel cosiddetto Areopago. Tuttavia, l'autore che raccolse la diretta eredità filosofica del Dee fu certo il medico e filosofo Roberto Fludd (1574-1637), deciso sostenitore della teoria sulla circolazione del sangue di Guglielmo Harvey, ma legato da costanti rapporti con gli ambienti occultisti francesi e tedeschi e difensore e apologeta dei manifesti rosacrociani che, a loro volta, non ignoravano le dottrine esposte nella *Monas Hieroglyphica.*

Anche il Fludd – le cui idee furono duramente condannate dal padre Mersenne che lo accusò di essere un eretico e di appartenere alla specie più pericolosa dei "maghi" – fece propri i temi essenziali della tradizione neoplatonica ed ermetica (il nesso tra il "microcosmo" umano e il "macrocosmo" universale, l'armonia del cosmo perfettamente espressa nella corrispondenza tra l'ordine gerarchico del mondo celeste e quello sublunare, lo "spirito vitale" come principio attivo e unificatore della molteplicità e della vita di tutte le cose), congiunti a un'interpretazione cabbalistica del *Genesi*. Fu così indotto a riconoscere nella *philosophia alchemyca* la via per comprendere il più segreto significato divino dell'uomo e della natura; e, dunque, il supremo fine proprio della teologia, della magia e della più occulta e mistica "arte" alchimistica che, per lui, costituiva l'attuazione pragmatica di ogni rivelazione sapienziale. Nell'*Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque tecnica historia* (1617) – il suo libro che rivela maggiormente l'influenza del Dee – egli cercò di dare una forma definitiva e compiuta all'immagine dell'universo, costituito dalle diverse sfere degli angeli, delle stelle, dei cie-

li planetari e degli elementi, al cui centro stavano il mondo terrestre e l'uomo con i suoi "umori". Tutti i componenti di questa architettura cosmica erano connessi tra loro da una complessa rete d'influssi e corrispondenze astrali; e al suo culmine risplendeva il nome ebraico di Dio.

Non tutti gli autori di testi magici si spinsero, però, almeno in modo esplicito, ad addentrarsi nel temibile dominio della magia angelica e demonica, soprattutto nei paesi dove era più forte e organizzato il controllo inquisitoriale. Il napoletano Giambattista Della Porta (1540-1615), ispiratore nella sua città dell'Accademia dei Segreti (1560 ca.), fu l'autore di un'opera, la *Magia naturalis,* che, nelle sue varie edizioni in latino e in volgare, dalla prima apparsa nel 1558 a quella definitiva del 1589, ottenne un vasto e prolungato successo. In questa specie di *summa*, egli intendeva fornire la più compiuta e chiara esposizione dei principi e delle tecniche di un'arte "operativa" che – secondo la tradizione ficiniana e pichiana – era, anche per lui, volta a scoprire i "segreti" celati "nel grembo della natura", a renderli noti a tutti gli uomini, e a servirsene per fini benefici. Attento osservatore di fatti e fenomeni naturali e studioso assai perito dell'ottica, ma impegnato nella divulgazione di tutte le arti "curiose" (dall'astrologia alla fisiognomica, alla chiromanzia, alla taumatologia, dalle indagini sulle corrispondenze celesti dei minerali e dei vegetali alle ricerche, sulla traccia del Tritemio, intorno alla combinatoria verbale necessaria per l'approntamento dei cifrari), egli svolse un ruolo non secondario nella cultura del suo tempo. Basti ricordare la sua amicizia con il giovane Federico Cesi, il fondatore dell'Accademia dei Lincei che, nel suo elogio funebre, così scrisse: «La pratica sua nelle cose naturali era totalmente ammiranda: le figure varie dell'herbe, animali et altri soggetti, erano di maniera possedute dal suo intelletto, che ogni picciola alterazione e varietà d'esse, li faceva conoscere la variazione del stato, e così conosceva le complessioni, le qualità, le infermità, i pericoli a prima vista, e con maraviglia grandissima degli ascoltanti prediceva naturalmente molte cose, che si vedevano succedere puntualmente».

La *Magia naturalis* è, quindi, anch'essa un documento di notevole interesse, soprattutto per valutare la continuità delle idee e del dibattito relativo alla "magia naturale", nel cinquantennio che corse tra la sua prima edizione e gli anni in cui si manifestarono le prime avvisaglie del "caso Galilei" e di una crisi che avrebbe mutato radicalmente la storia della conoscenza scientifica e dei suoi rapporti con le istituzioni tradizionali. Come l'*Occulta philosophia* di Agrippa (alla quale largamente attinse) e altre opere simili, fu certo il risultato di un lavoro di compilazione, dipendente dalle fonti comuni già più volte indicate, ma anche di esperienze e osservazioni naturalistiche, spesso assai apprezzabili, specie nell'ambito dell'ottica, che però non posero mai in discussione il proposito di attribuire alla "magia naturale" un suo particolare statuto scientifico e una una piena legittimazione. Ed è chiaro che il Della Porta non abbandonò quei presupposti astrologici e quella concezione del mondo, nei quali erano profondamente radicate le forme di magia cerimoniale e astrale. Sottoposto a una lunga e minuziosa indagine inquisitoriale, fu oggetto di sospetti assai gravi; e non sfuggì all'accusa di favorire, dietro la maschera di un falsa scienza, costruita con procedimenti analogici e sul pricipio del sistema di "simpatie" e "antipatie" che regola il mondo, il ricorso a pratiche magiche sospette e agli esperimenti alchemici. Eppure, il fondatore del Liceo linceo di Napoli era tenuto in buona considerazione da alcuni tra i più fedeli amici di Galileo; e la traccia delle sue opere emerge talvolta anche in filosofi come Francis Bacon, posti tradizionalmente tra gli iniziatori del pensiero moderno.

Gli autori e i testi di magia "naturale", ma anche di opere più "segrete" che tramandavano gli arcani di operazioni assai più audaci e di trasmutazioni prodigiose, avrebbero continuato la loro fortuna ancora per gran parte del Seicento. Ma questo secolo, che si era aperto con il rogo di Giordano Bruno, sarebbe stato anche il tempo della definitiva maturazione di una radicale rivoluzione mentale, iniziata con la dissoluzione degli antichi paradigmi "scolastici" e con il mito della *renovatio mundi* e destinata a concludersi con la nascita della "nuova scienza".

Cenni bibliografici

Per i riscontri bibliografici su Ficino, Pico e Pomponazzi si rimanda ai capitoli 10, 11 e 16 contenuti in questo volume. Per il dibattito sull'astrologia rinvio ancora a E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1976. Sulla figura di Tritemio si veda: K. Arnold, *Johannes Tritemius (1462-1516)*, Würzburg 1971 (Quellen und Forschungen z. Gesch. des Bistums Würzburg, 23). Per l'opera di Cornelio Agrippa cfr. C.G. Nauret, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, University of Illinois Press, Urbana 1965. Importanti sono i seguenti studi di P. Zambelli: *A proposito del «De vanitate scientiarum et artium» di Cornelio Agrippa*, in "Rivista critica di storia della filosofia", II, 1960, pp. 166-180; "Humanae litterae", "verbum divinum", "docta ignorantia" negli ultimi scritti di E.C. Agrippa, in "Giornale critico della filosofia italiana", XLVI, 1966, pp. 187-217; Magic and Radical Reformation in Agrippa of Nettesheim, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", XXXIX, 1976, pp. 69-103.
Si vedano altresì i saggi di B. Cray, *Un manifeste religeux d'anticulture: le "De Incertitudine et vanitate scientiarum et artium de Corneille Agrippa*, in J.-C. Margolin (a c. di), *Acta conventus neolatini turonensis*, Vrin, Paris 1980, pp. 889-924; e di P. Rossi (a c. di), *La magia naturale nel Rinascimento*, UTET, Torino 1989.
Sulla figura di Paracelso importanti restano i saggi: W. Pagel, *Paracelsus und die Philosophie Geschichte. Eine Systematische Betractung*, Verhand. der Wissenschaftliche Gesellschaften Österreich, Wien 1965; Id., *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, Variorum, London 1985; Ch. Webster, *From Paracelsus to Newton Magie and the Making of Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (tr. it. il Mulino, Bologna 1984); M.L. Bianchi, *Introduzione a Paracelso*, Laterza Roma-Bari 1995. Sulla figura di Dee: P.J. French, John Dee, *The World of an Elizabethian Magus*, Routledge and Kegan Paul, London-Boston-Henley 1972. Su G.B. Della Porta si veda *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*, Guida, Napoli 1990.

18. I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo "ordine" del sapere

di Cesare Vasoli

1. Alle origini della nuova problematica sulla *methodus*

Una tradizione particolarmente invalsa nelle trattazioni manualistiche della storia della filosofia suole definire il XVII secolo come il secolo del "metodo", trascurando spesso di ricordare che, in realtà, Francis Bacon e René Descartes conclusero un dibattito lungamente protratto per gran parte del Cinquecento e al quale avevano partecipato sia maestri di schietta formazione umanistica, sia alcuni tra i maggiori rappresentanti della tradizione "peripatetica" universitaria. Le ragioni di questa discussione, di carattere veramente "europeo", nei suoi protagonisti e negli ambienti che ne furono gli "epicentri", furono molte e diverse e, invero, difficilmente riducibili a un'unica formula schematica. Certo, nella loro polemica contro la *dialectica* dei *moderni*, i maestri umanisti si volsero verso i procedimenti tipici dell'argomentazione "probabile" (che avevano un'importanza prevalente nel discorso etico, politico e giuridico e nelle professioni oratorie e forensi); e, per questo, privilegiarono, anche nell'ambito didattico e nella disposizione della "materia" da trattare o insegnare, il ricorso agli "argomenti" e ai "luoghi comuni" che possono fornirli, richiamandosi ai procedimenti esposti nei *Libri topici* di Aristotele e, soprattutto, nella *Topica*, nel *De oratore*, nel *De inventione* di Cicerone, nelle *Institutiones oratoriae* di Quintiliano e nella *Rhetorica ad Herennium* e, più tardi, nel περὶ ἰδέων di Ermogene. Né meraviglia che essi si servissero largamente delle tecniche retoriche connesse alla dottrine classiche dell'"elocuzione", con lo scopo di ordinare nel modo più rapido, essenziale ed efficace le varie "nozioni" o "conoscenze" sempre più vaste, complesse e talvolta contraddittorie che dovevano affrontare nello svolgimento dei propri compiti didattici o nell'addestramento degli scolari. D'altro canto, il progressivo affinamento dell'analisi filologica e linguistica trasformò l'insegnamento della grammatica e della retorica in una nuova dottrina del linguaggio e del discorso, applicabile a ogni testimonianza, tradizione o forma del sapere, dai testi letterari ai documenti storici, dai libri che tramandavano le concezioni filosofiche e scientifiche dell'antichità ai libri del *Corpus juris civilis* e, persino, alle parole umane che avevano trasmesso, nei secoli, la "rivelazione" biblica ed evangelica.

Nei capitoli precedenti è già stato illustrato il contributo di Lorenzo Valla che non solo sollevò molti sospetti sull'origine e la tradizione dell'immane enciclopedia aristotelica, ma pose in discussione gli stessi fondamenti della sua logica e la validità intrinseca dei

procedimenti sillogistici codificati da una lunga tradizione scolastica. Si dovrà ora sottolineare che, per gran parte del Quattrocento, furono elaborati e diffusi vari e fortunati manuali di dialettica e di retorica, intesi sia a fornire gli strumenti per costruire un discorso "capace di far fede", individuandone, appunto, i "loci" essenziali, sia a stabilire una "collocazione facile delle cose e delle opinioni" che le rendesse, insieme, ben comprensibili e ben connesse. A questo proposito, mi limiterò a ricordare soltanto la *Dialectica* e i *Rhetoricorum libri* del maestro bizantino Giorgio Trapezunzio (1395-1484) che ebbero una lunga fortuna, come dimostrano le molte edizioni cinquecentesche che si continuarono a stampare sino alla fine del secolo. Ma osserverò pure che la riforma umanistica delle *artes sermocinales* si svolse proprio mentre il "ritorno" massiccio dei testi dei filosofi, degli scienziati, degli storici, degli "oratori" antichi (di cui sono già state illustrate le vicende e le immediate conseguenze) non solo riaprì la discussione sul valore e la relativa superiorità di tutte le maggiori esperienze intellettuali delle civiltà classiche, ma provocò la messa in discussione dei canoni scolastici fondati essenzialmente sull'"enciclopedia" peripatetica. Né fu diverso l'effetto prodotto dalla diffusione dei metodi umanistici nell'ambito delle tradizioni giuridiche, con la contestazione dei procedimenti esegetici dei "glossatori", o in quello della scienza medica di cui furono "criticate" le "fonti", spesso "corrotte" o mal trádite, come mostrarono, per esempio, le discussioni sui testi di Plinio o di Dioscoride. E s'è visto come la stessa trattazione dogmatica delle dottrine teologiche non fosse al riparo dall'analisi linguistica e dall'indagine della sua formazione storica.

A tali considerazioni si deve poi aggiungere l'esigenza sempre più avvertita dell'assunzione di metodi didattici che rendessero più rapido e chiaro l'insegnamento, ora impartito a un numero di studenti sempre maggiore, per i quali si reclamava anche l'abbandono dei *curricula* tradizionali, prodotti dall'enciclopedismo scolastico. Non basta: maestri e discepoli erano sempre più consapevoli del rapido accrescersi e mutare delle conoscenze umane, causato dalle nuove acquisizioni del sapere storico e filologico, dal rapido sviluppo delle esplorazioni e scoperte geografiche, dai progressi delle tecnologie, e, in particolare, della stampa che permetteva una circolazione assai più veloce, economica ed estesa dei libri degli "antichi" o dei "moderni", ma, al tempo stesso, dimostrava la relativa validità anche delle opinioni più "canoniche". Nella "mappa" del sapere del tempo, la concezione della natura affidata alla "fisica" peripatetica conviveva con la costante presenza delle enciclopedie naturali degli antichi e con la diffusione di dottrine neoplatoniche e di tradizioni magiche, astrologiche, alchemiche e cabbalistiche, affidate alla particolare fortuna dei testi del Ficino e del Pico. La formazione umanistica di molti futuri intellettuali non escludeva che i loro studi universitari si svolgessero alla scuola di maestri averroisti o alessandrinisti, o, comunque, del tutto fedeli ai metodi scolastici. Nelle facoltà di medicina Ippocrate, Galeno e Avicenna, nelle versioni e riduzioni medievali erano ancora i testi canonici, anche se si stava imponendo la scienza anatomica di Vesalio e si manifestava un nuovo interesse per pratiche e metodi sperimentali; e questo prima che Paracelso proponesse i principi alternativi della cosiddetta "medicina ermetica". Né restavano ignote agli uomini di cultura le testimonianze di ricercatori

"curiosi", emersi spesso dai mestieri delle *artes mechanicae*: scritti che raccoglievano una *farrago* di osservazioni e indagini, al limite tra la notazione empirica, i tentativi di operazioni alchimistiche o il resoconto di fenomeni descritti con esattezza, anche se non chiariti nelle loro effettive cause. Per non dir poi delle nuove macchine di pace e di guerra e di tecniche particolari per dominare le "forze" della natura che scorgevano all'opera o delle quali si leggeva nei trattati degli architetti o degli "ingegneri"; oppure dell'opera dei cartografi che disegnavano terre e mari prima sconosciuti, o dei resoconti dei viaggiatori che li popolavano di popoli sconosciuti, con le loro credenze, costumi e modi di vita che talvolta sconvolgevano l'antica immagine classica e cristiana dell'uomo.

2. Rodolfo Agricola, Poliziano, Giorgio Valla e l'enciclopedismo umanistico

Si può, dunque, agevolmente comprendere perché, soprattutto tra la fine del Quattrocento e i primi decenni del nuovo secolo, fosse così comune l'accusa rivolta a tutte le "arti" e al loro insegnamento di essere ormai il luogo di un'oscura e incerta confusione. Un dotto olandese, Rodolfo Agricola (Roelof Huysman, 1444-1485), che aveva però studiato a Ferrara, alla scuola di Battista Guarini, nel *De inventione dialectica*, scritto intorno al 1480, non aveva già alcun dubbio sul fatto che i metodi tradizionali di produzione e trasmissione del sapere non fossero più capaci di fornire "prove" argomentative sicure delle relative conoscenze e di stabilire un ordine di conoscenza che fosse davvero utile ed efficace. Sicché proponeva una riforma di tutte le arti e le discipline che, pur senza abbandonare gli strumenti essenziali della "dialettica", li integrasse, però, con l'uso di "topiche" capaci di fornire un sistema di riferimento sicuro per la scoperta (*inventio*) degli "argomenti". Contro la minaccia di un'estrema confusione e sterilità ormai gravante su ogni forma del sapere, suggeriva così, in primo luogo, la determinazione di una "tavola" dei *capita communia*, sull'esempio fornito da Aristotele, Temistio, Cicerone e Quintiliano, ma ancora più estesa e organica. La sua convinzione che il fine essenziale del discorso e dell'insegnamento fosse l'ottenimento dell'"assenso" dell'uditorio al quale è diretto, lo induceva a ritenere che, per prima cosa, dovesse essere reso "probabile" e, quindi, dotato di un suo grado di certezza anche ciò che, per la mente umana era, invece, piuttosto "disputabile" o "dubbio". Il discorso – l'Agricola lo ripeteva con significativa insistenza – doveva essere, perciò, non solo "ordinato", bensì "conveniente", in modo da rafforzare la "probabilità" dei propri assunti anche con gli accorgimenti retorici necessari ad attrarre "la mente di chi ascolta". Ma che occorresse ricostituire, in una nuova forma e sui fondamenti filologici umanistici, l'unità e, insieme, la disposizione organica del sapere, nei suoi rapporti e connessioni intrinseci, era opinione diffusa anche tra quegli umanisti che consideravano la "grammatica" come la via di accesso alla verifica del sapere e sottolineavano la necessaria unità tra le tre "arti" del discorso: appunto, la grammatica, la retorica e la dialettica. Questi propositi non erano, in "realtà", lontani dalla ricerca di un nuovo ordine del sapere già perseguita verso la fine del secolo.

Si è già detto del Poliziano e del suo progetto enciclopedico, affidato al *Panepistemon*

(1492-93) e ad altri scritti. E si è pure ricordato un altro maestro umanista di retorica e poetica, Giorgio Valla († 1500), che, verso gli ultimi anni della sua vita, raccolse i *Rerum expetendarum et fugiendarum libri*, una vasta opera che intendeva esporre l'intero dominio di tutte le discipline e arti, muovendo però dall'illustrazione preliminare delle tre *artes sermocinales*. Ma se queste opere entrarono in circolazione a stampa già agli inizi del Cinquecento, diversa fu la sorte di altri scritti altrettanto importanti. Il *De inventione dialectica* circolò, invece, a lungo manoscritto, ma ebbe presto una discreta fortuna, soprattutto nell'ambiente culturale renano-fiammingo e tra i maestri delle scuole dei Fratelli della vita comune, l'ambiente in cui fu educato anche Erasmo da Rotterdam. Poi, dopo la prima edizione a stampa, iniziò, negli anni tra il 1515 e il 1530, la sua più vasta diffusione, in significativa coincidenza con la crescente penetrazione della cultura umanistica nei maggiori paesi dell'Europa settentrionale e centrale. In ogni caso, anche quest'opera contribuì a rafforzare la richiesta di una formazione scolastica più rapida ed essenziale, affidata a metodi d'insegnamento e di organizzazione del sapere che ponessero ordine nella gran "selva" oscura e confusa delle conoscenze e la trasformassero in un "giardino" (*hortus*) ben disegnato e facilmente percorribile. Lo conferma il buon numero di manuali umanistici di retorica e di dialettica che s'ispiravano all'Agricola e ai suoi commentatori, nel richiedere la "chiarezza", la "brevità" e la "semplicità" nella "scoperta" e nella "raccolta" del sapere, da ricondurre sempre all'unico "albero" delle scienze che ne descrive le relazioni e connessioni reciproche. Anche talune opere di filosofi antichi, nelle quali era stato affrontato il problema del "metodo", come il *Fedro* e il *Filebo* di Platone, i *Libri analytici* di Aristotele e l'*Ars parva* di Galeno, furono oggetto di particolare considerazione, così come furono letti, sia pure equivocando talvolta sul significato delle sue dottrine, quei testi di Ermogene dove si parlava del procedimento da seguire nell'organizzazione di un discorso efficace. Sembra, però, ormai accertato che, soprattutto a partire dal secondo decennio del Cinquecento, il termine di origine greca *methodus* (già usato dal Trapezunzio nei suoi *Rhetoricorum libri*), nel senso di "via" o procedimento di ricerca e trasmissione ordinata di conoscenze, entrasse definitivamente nell'uso specialmente in ambienti in cui era già forte l'influsso dell'Agricola.

Gli esempi che si potrebbero addurre sono numerosi e hanno attinenza con vari ambiti dell'insegnamento letterario, dalla grammatica all'epistolografia. Interessa però ricordare che, nel 1519, proprio Erasmo, ammiratore dell'Agricola, nella *Ratio vel compendium verae theologiae* aveva parlato della *via et methodus* da seguire per liberare la teologia dalla litigiosità degli scolastici e farne una vera esposizione della Parola divina; poi, l'anno seguente, in una nuova edizione aveva mutato il titolo con quello di *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*. Del resto, anche un altro tra i maggiori umanisti europei e più fedeli amici di Erasmo, Juan Luis Vives (1492-1540), che aveva già duramente polemizzato contro la logica delle *scholae*, nell'*In pseudodialecticos* (1519), nel *De causis corruptarum artium* e nel *De instrumento probabilitatis liber* (1531) tornava a sottolineare l'efficace utilità della "topica" e dell'*inventio* dei "luoghi", ai quali attribuiva la stessa funzione svolta, nelle botteghe degli speziali e dei cerusici, dalle etichette che indicano i diversi "contenuti" dei vari vasi e così permettono di distinguere e,

insieme, di scegliere e di combinare tra loro le essenze adatte. Confermava, così, che i "loci" servono per rispondere alle più diverse "interrogazioni" dalle quali dipende sempre il progresso e l'arricchimento delle arti.

3. Melantone, Sturm e le nuove dottrine sulla *methodus*

Più vicino alla tradizione aristotelica si mantenne, invece, un altro umanista che svolse un ruolo fondamentale nella storia della cultura protestante e fu il riformatore delle università tedesche e del loro insegnamento, Filippo Melantone (Philipp Schwarzerd, 1497-1560). Nei *Dialectices libri* (1525) e nella *Rhetorica* (1519) mantenne ferma la distinzione tradizionale tra i *loci* retorici e quelli dialettici, indicando proprio in questi ultimi la fonte degli "argomenti" di ogni discorso che, conforme alla natura della stessa dialettica, definita *ars bene docendi*, si proponga d'insegnare. Ma non mancò, nei *Dialectices libri*, di sottolineare l'evidente analogia tra la dialettica e la matematica, ossia tra l'"arte di ragionare" e quella di "numerare", per sostenere che l'*ars ratiocinandi* deve procedere dall'individuazione dei suoi particolari "oggetti", e giungere, «quasi enumerando le cause, gli effetti e le parti di ciascuno di essi», al riconoscimento della loro natura, origini, fini, distinzioni e mutui elementi di accordo o contrasto. Poi, nel secondo libro, trattando della "definizione" e della "divisione", insisté sul valore del procedimento analitico, necessario per evitare ogni confusione tra i vari elementi già individuati e formare così la definizione. Il Melantone rivelava così le sue preoccupazioni metodiche di maestro sempre preoccupato dell'efficacia e funzionalità dell'insegnamento, in ogni dominio del sapere, dall'umile grammatica alla suprema teologia. Infatti, sino dall'edizione del 1537 della sua opera dialettica, usò anch'egli il termine *methodus*, consacrando, anche nell'ambito di queste discusioni, un uso linguistico che sostituiva la parola *via* e si distingueva anche dal termine "ordine" (*ordo*). E del "metodo" fornì subito una definizione assai interessante, ricordando che gli antichi avevano indicato con quel nome «il modo d'insegnare esattamente e con ordine, secondo i precetti dialettici» e ammonito a usarlo «in qualsiasi affare, controversia, arte», proprio perché ritenevano "inevitabile" che l'«animo fosse costretto a vagare incerto», se non seguiva la sua "guida", necessaria soprattutto a chi eserciti l'insegnamento.

Melantone rielaborò, sviluppò e approfondì questa dottrina del "metodo", sino alla pubblicazione, nel 1547, degli *Erotemata dialectices*, a conclusione di trent'anni di magistero. Qui, per prima cosa, osservò che questo concetto, usato un tempo per indicare una *via recta et compendiaria*, aveva assunto per i "dialettici" un significato assai diverso, indicando l'ordine di un'esposizione precisa e diretta. Il "metodo" era, insomma, «l'abito di colui che sa, o l'arte di procedere con un sicuro discernimento», per «scoprire una via attraverso la confusione», e procedere «per luoghi impervi e inaccessibili ai sensi».

Queste affermazioni del Melantone influirono profondamente sugli umanisti della sua generazione e di quelle che seguirono, anche se, talvolta, per ovvie ragioni confessionali, il suo nome fu accuratamente taciuto. Fu però non meno rilevante l'intervento di un

altro illustre pedagogista protestante contemporaneo, Johannes Sturm (1507-1589), che prima di fondare, a Strasburgo, una delle "nuove" scuole più celebri, insegnò, dal 1529 al 1536, a Parigi, al Collège Royal, un'istituzione che, in quegli anni, accoglieva alcuni tra i massimi rappresentanti dell'Umanesimo europeo. I suoi interessi di carattere filologico, linguistico e pedagogico non contrastavano affatto con le sue notevoli conoscenze scientifiche e, in particolare, con lo studio della letteratura medica classica. Il che spiega perché la sua discussione sulla *methodus* non si richiamasse soltanto ai testi di Ermogene, di Cicerone, di Quintiliano, dell'Agricola e dello stesso Melantone, ma anche all'*Ars parva* di Galeno e agli scritti di altri autori classici o più recenti che avevano trattato della "via" e dell'"ordine" delle scienze.

La lettura delle sue *Partitiones oratoriae* (edite prima, in due libri, a Parigi, nel 1539, poi, in tre libri, nel 1543, a Strasburgo, dove furono di nuovo pubblicate, nel 1546, con l'aggiunta del quarto libro) mostra che anch'egli considerava la dialettica un'arte per "discutere in modo probabile", mediante il confronto tra gli argomenti opposti, e, quindi, particolarmente utile per determinare i "principi" delle singole discipline e "scoprire, giudicare e collocare", in modo conveniente, le varie nozioni da affidare alla memoria. I maestri delle passate generazioni avevano, purtroppo, dimenticato questi criteri essenziali; e proprio per questo avevano perduto la capacità di elaborare un sistema di esposizione del sapere chiaro e persuasivo e, ciò che più contava, sempre indispensabile per "insegnare".

Non insisterò sull'importanza che anche lo Sturm attribuiva all'elaborazione della "tavola" dei *loci*, strettamente connessa al carattere "probabilistico" dei procedimenti dialettici. Più interessa notare che si occupò della dimostrazione solo nel libro III, edito nel 1543, lo stesso anno in cui il suo discepolo Pietro Ramo pubblicò le *Aristotelicae animadversiones* e quattro anni prima degli *Erotemata dialectices* di Melantone. Naturalmente trattò qui soltanto dell'argomentazione di tipo apodittico, per rilevare la forte affinità di questa parte della logica con i procedimenti matematici e chiarire come essa fosse pertinente soltanto alla trattazione di discipline i cui oggetti fossero assolutamente "immutabili" e presupponesse la conoscenza di principi indimostrabili e assoluti (*praenotiones*), la cui certezza è innata. Strumenti fondamentali della dimostrazione apodittica erano, poi, la "definizione" e la "divisione", alla quale attribuiva il compito fondamentale di assicurare il processo logico che permette di giungere dal semplice e particolare al complesso e all'universale.

Si può quindi ben comprendere che lo Sturm dovesse nutrire molto interesse per la teoria del "metodo", un vocabolo al quale era attratto sia dai suoi interessi retorici (e, in particolare, per Ermogene), sia dalla sua meditata lettura dell'*Ars medica* di Galeno. Ne trattò già, infatti, negli *In partitiones oratorias dialogi quattuor*, editi nel 1539, dove definì il "metodo" come «la via breve, dritta, e quasi una scorciatoia, semplice, senza ostacoli e diretta» che si deve seguire nella raccolta degli argomenti e dei precetti necessari per il successo dell'arte oratoria. Distinse, quindi, tre diversi procedimenti metodici, il primo che procede dalle "cose minime e semplici" (*systasis* o *ratio sustatiké*), il secondo che muove dal "complesso" al "semplice" (*analysis* o *ratio analytiké*) e il terzo che distingue

e divide le proposizioni nelle loro parti (*diaresis* o *ratio diaretiké*), rilevando che questa era la via metodica usata prevalentemente da Cicerone, ma anche da Aristotele e da Socrate, e pure dai grandi medici dell'antichità, nell'insegnamento della loro arte. Più tardi, nel terzo libro delle *Dialecticae partitiones*, la sua trattazione del "metodo" si ispirò piuttosto ad Aristotele e al *Timeo* di Platone per confermare la necessità di quell'"ordine chiamato metodo" che costituisce «il procedimento e la via per insegnare le arti e le discipline, muovendo dalle nozioni prime a quelle susseguenti». Consisteva perciò in tre "vie" diverse: l'"analisi", che segue l'ordine stabilito dal particolare "fine" teorico o pratico perseguito dalle diverse "arti", e quindi particolarmente utile per distinguere le "arti" stesse e indicarne i fini e i "principi"; la "sintesi", che è soprattutto importante per l'insegnamento perché risale dagli elementi particolari alla conoscenza dei concetti più generali; e la "partizione e definizione", che permette di discernere le proprietà comuni e le differenze, somiglianze e dissomiglianze; e a essa lo Sturm connetteva il procedimento inverso della "composizione" per cui era possibile risalire dalle differenze al genere comune e dalle parti al tutto.

4. Pietro Ramo e la critica dei procedimenti metodici peripatetici

Le opere del Melantone e dello Sturm ebbero notevole fortuna, soprattutto, nelle scuole umanistiche protestanti, ma furono presto conosciute anche negli altri ambienti scolastici e non mancarono d'interessare, sia pure in modo coperto, anche quegli ordini religiosi di osservanza controriformista, che erano particolarmente sensibili alle esigenze didattiche e all'uso delle "topiche" e dei procedimenti mnemonici. Suscitarono però anche decise reazioni, come il divieto formale di occuparsi di quistioni filosofiche estranee al modesto insegnamento delle "arti del discorso", imposto, nel 1544, a un giovane maestro parigino, già scolaro dello Sturm, Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572). Costui, l'anno precedente, pubblicando le *Aristotelicae animadversiones* e le *Dialecticae partitiones* o *institutiones* (note poi, nelle successive edizioni, con il titolo di *Dialectica*), non solo aveva ripreso i temi tradizionali della polemica umanistica antiscolastica, ma si era proposto una riforma dell'insegnamento della dialettica, fedele all'Agricola nello stabilire il primato dell'"invenzione" e nella richiesta di criteri fondamentali di brevità ed efficacia. Aveva così sostenuto la necessità di procedere sempre per la "via più facile e spedita", sull'esempio dei testi retorici e poetici dell'antichità; e, pertanto, proponeva la distinzione di tre gradi di formazione del discorso: il semplice sillogismo, l'argomentazione o "catena" di sillogismi, il "terzo giudizio", costituito dall'ordinamento organico delle nozioni o conclusioni. Questi tre "gradi" mostravano come la dialettica fosse "un'arte di tutte le arti", capace di procedere sino alla conoscenza delle forme eterne della sapienza divina, alla quale doveva essere ricondotto l'intero ciclo delle dottrine e delle arti. Solo la dialettica, intesa come vera "arte di pensare", poteva, infatti, permettere di far ordine nella selva confusa delle idee e delle cose, per ricostruire un nuovo sistema del sapere.

Sono, questi, i temi fondamentali che Ramo riprese e continuò costantemente a dibattere, nel corso di tutta la sua lunga attività. Nel 1546, la nuova edizione delle *Dialecticae institutiones* (apparsa sotto il nome del suo amico Omer Talon e sotto il titolo di *Dialectici commentarii*) fu arricchita con un intero capitolo sulla *methodus*, definita come la «disposizione di molti e buoni argomenti» ("metodo di ragione") e ben distinta dal "metodo di prudenza", usabile in tutte le quistioni che possono essere risolte soltanto dalla "prudenza pratica", le cui decisioni non dipendono dall'arte dialettica. Il "metodo di dottrina" era poi costituito dalla "disposizione di vari argomenti dedotti dai principi universali e generali e ricondotti alle parti soggette e singolari"; e si trattava, dunque, di un procedimento di spiccato carattere didattico che permetteva di "percepire e insegnare più facilmente". Ogni "arte" o "dottrina" – notava il Ramo – è costituita da un complesso disordinato e confuso di nozioni (regole, definizioni, divisioni ed esempi) che il maestro deve porre in un ordine e disposizione esatta, onde evitare che restino incerte e incomprese. Ma, per raggiungere questo scopo, non era sufficiente l'"invenzione", che fornisce soltanto gli "argomenti" per le varie nozioni, e neppure il sillogismo che può provare soltanto la loro verità. Sicché occorreva una "via di disposizione" che insegnasse a distinguere i principi e le proposizioni più generali da quelle più particolari, e, quindi, a disporle, secondo il criterio della loro maggiore generalità, muovendo dalla definizione di ogni "arte", per passare alle sue parti e relative definizioni e divisioni e, infine, alle nozioni più particolari illustrate dagli "esempi".

5. L'elaborazione della dottrina ramista

Ramo era convinto che questo "metodo" avesse una validità assoluta e universale, anche se riconosceva che, in alcuni casi particolari, potesse essere opportuno affidarsi alla prudenza personale del maestro o dell'oratore per raggiungere un effetto che esigesse la dissimulazione del procedimento seguito. Ma la *methodus* era pur sempre l'«ottima disposizione delle parole e delle cose», un'«invenzione piuttosto divina che umana», perché permetteva di ricostruire nell'ordine delle "arti" e discipline la disposizione universale delle cose. Si comprende, quindi, perché, anche in seguito, quando il Ramo fu coinvolto in sempre più aspre polemiche con altri maestri parigini e attratto, in modo particolare, dai procedimenti metodici delle arti matematiche, la proposta di un «metodo unico, certo e definitivo» restasse sempre al centro della sua opera.

Nel 1553 rifece e pubblicò a parte il IX e X libro delle *Aristotelicae animadversiones*, inserendovi una più vasta discussione su questo tema, richiamandosi a Platone, Aristotele, Galeno e ai commentatori greci, oltre a polemizzare con i suoi avversari. Questi due libri furono poi reinseriti, con alcune varianti, nelle successive edizioni complete del 1556 e del 1560 (ma una parte fu ancora edita separatamente nel 1557, con il titolo: *Quod sit unica doctrina instituendae methodus*). Poi, nel 1555 e 1556, pubblicando in francese e in latino una nuova edizione della *Dialectica*, affermò di considerare il suo "metodo" come l'unico criterio valido per rinnovare l'ordinamento di tutte le "arti", da

quelle del discorso alla conoscenza storica, alla matematica, alla "fisica", alla stessa teologia, che l'umanista, passato ormai decisamente alla Riforma, professò, già intorno al 1560, in una forma assai prossima alle dottrine zwingliane. Non solo: mentre riconosceva l'importanza del contributo di Aristotele e di Platone per l'instaurazione di un tale metodo, svolse una critica serrata ai sostenitori della pluralità dei metodi e, in particolare, ai "galenisti" (e forse anche allo Sturm) che avevano inutilmente complicato un processo di per sé assai semplice, confondendo, così, l'ordine naturale della conoscenza e dell'apprendimento.

Tra questi avversari il più deciso e polemico era certo il suo collega Jacques Charpentier, che, nelle *Animadversiones in libros tres Dialecticarum Institutionum Petri Rami* (1554), aveva negato che si potesse considerare la dialettica una sorta di "scienza suprema" e che il metodo del sapere dovesse sempre procedere dai principi più generali che, se erano – come affermava il Ramo – "i più noti di per se stessi", erano però anche i meno comprensibili per gli scolari, ai quali dovevano essere presentati per ultimi. La reazione di Ramo fu particolarmente aspra; e queste critiche e quelle di un illustre umanista, Adrien Turnèbe, lo indussero a ribadire, in forma ancora più netta la sua concezione del "metodo" che, nella *Dialectique* del 1555, fu così definito: «Il metodo è la disposizione grazie alla quale, tra più cose, la prima per conoscenza è disposta al primo posto, la seconda al secondo, la terza al terzo, e così via». Questo perfetto *adresse et abbrégement du chemin*, che procedeva giustamente dai principi più noti ed evidenti in assoluto, poteva essere inteso e seguito con facilità da qualsiasi mente umana, sempre capace di scegliere «il primo per rango perché è il primo in chiarezza e conoscenza». Simile all'"aurea catena" cantata da Omero, esso permetteva di congiungere tra loro in un unico insieme tutte le parti e gli elementi del sapere, in modo da evitare che la dimenticanza di un anello intermedio dissolvesse la totalità e continuità del "tutto". Sicché, nella sua finale *Péroration de la méthode*, Ramo poteva scrivere che «la divinità dell'uomo non riluce in alcuna parte della ragione così ampiamente come al sole di questo universale giudizio».

Non insisterò su questa pagina della *Dialectique* che ha indotto taluni studiosi a sottolineare la presenza evidente di alcuni temi ispiratori della meditazione giovanile di René Descartes. E, del resto, la notevole fortuna europea delle sue opere, destinata a durare ancora nei primi decenni del Seicento, dimostra che le sue dottrine rispondevano a un'impellente richiesta della cultura del suo tempo; e conferma che la loro costante presenza, non solo negli ambienti intellettuali francesi, ma ancor più in quelli tedeschi e nelle scuole delle isole britanniche e dell'Europa centro-settentrionale, ebbe un'influenza considerevole anche sulla maturazione delle metodologie seicentesche. Comunque, il Ramo difese sempre fermamente la sua idea del "metodo", sia nel corso delle rinnovate polemiche con lo Charpentier, sia nella discussione con un altro teorico contemporaneo, Giacomo Aconcio, che, nel *De Methodo* (1558), aveva accettato, in parte, le sue tesi, insistendo, però, soprattutto, sull'efficacia operativa dell'*investigatio*, come ricerca delle "cause" che rendono possibile l'attuazione dei fini delle singole "arti" o scienze. Ma il maestro parigino approfondì e sviluppò ancora ulteriormente la sua

trattazione, con l'evidente intenzione di determinare, con maggiore esattezza, le leggi logiche generali del "metodo" o requisiti indispensabili per la costituzione organica di qualsiasi disciplina.

6. La *Dialectica* del 1566 e le "leggi" del metodo ramista

Nella nuova edizione della *Dialectica* del 1566, ampliata, trasformata e accompagnata da un vasto commento attribuito al Talon, ma forse opera dello stesso Ramo, queste leggi furono così determinate: "legge di verità" o "legge di necessità universale", per cui ogni principio costitutivo di una disciplina deve avere una validità universale, senza limitazioni o eccezioni; "legge di omogeneità" o "legge di giustizia" che ne verifica il carattere omogeneo, ossia la perfetta connessione dei vari enunciati, all'interno di un sistema di nozioni tutte pertinenti al medesimo ambito del sapere; "legge della sapienza" o "legge della prova necessaria", alla quale è affidato il compito più importante: distinguere gli enunciati a seconda che siano "propri" e quindi "convertibili", oppure "comuni" e "non convertibili", e accettare soltanto i primi nell'ordine di ogni singola disciplina. Veniva, in tal modo, accentuato il carattere analitico e deduttivo del passaggio "dal più noto al meno noto", mentre la *methodus* ramista era adesso presentata come la più fedele interpretazione dei filosofi antichi e la sola che avesse ridotto a definizioni chiare, ordinate e ben applicabili anche la "vere" intenzioni di Aristotele.

Insomma: il metodo era, adesso, «quella disposizione grazie alla quale da molti enunciati omogenei che sono noti per se stessi o per un giudizio tratto da un sillogismo si dispone al primo posto quello che è primo assoluto per conoscenza, al secondo, il secondo, al terzo, il terzo, e così via; e, in tal modo, si passa, senza interruzione, dagli universali ai singolari». Sicché il Ramo poteva confermare che questa fosse la "sola e unica via" per procedere «dagli "antecedenti", che sono del tutto e assolutamente più noti, a svelare i "conseguenti" ancora ignoti».

È chiaro che le tre leggi "imperatorie" erano, adesso, i veri principi sui quali si doveva fondare l'intero sistema del sapere, ricostituito nella sua totalità enciclopedica, e che egli stesso si sforzò di attuare nelle sue *scholae*. E s'intende, d'altra parte, perché egli assumesse come suo punto di riferimento ideale e classico gli *Elementa* di Euclide, anche se il loro sistema assiomatico non gli sembrava ancora sufficiente a soddisfare del tutto il criterio essenziale della coerenza e della chiarezza. Ma era ormai ferma la sua convinzione che le "arti matematiche" costituissero il miglior modello di ordinamento "omogeneo" e fossero pure le discipline più capaci di risolvere la teoria nella pratica e fornire così l'esempio di un sapere davvero utile, come ribadì, nel 1569, pubblicando le *Scholae mathematicae.* Nel 1571, polemizzando con un professore aristotelico di Tubinga, Jacob Schegk (autore della *Defensio pro Aristotele adversus Jacobum Schechium*), il Ramo tornò a difendere la *methodus unica* e le "leggi imperatorie" che ne assicuravano l'"omogeneità" e l'"universalità". L'anno successivo, pubblicando l'ultima edizione della *Dialectica*, pochi giorni prima di essere ucciso, durante il massacro di San Bartolomeo, mo-

strò, dandole una nuova struttura, che anche la stessa "arte dialettica", alla quale competeva di stabilire i principi della scoperta e della trasmissione organica del sapere, doveva costituire un sistema perfettamente ordinato di assiomi. E mutò così la definizione del metodo: «Il metodo è la considerazione (*dianoia*) di assiomi omogenei posti per la chiarezza della loro natura, per cui di tutti si giudica la convenienza degli uni con gli altri e si mantengono nella memoria. E come nell'assioma si ricerca la verità, nel sillogismo la consequenzialità o la non consequenzialità, così nel metodo si considera che ciò che è più chiaro precede e ciò che è più oscuro segue, e si giudica soltanto l'ordine o la confusione. Così si disporrà, tra gli assiomi omogenei, nel primo luogo il primo per conoscenza (*notione*), nel secondo, il secondo, nel terzo, il terzo e così di seguito, e, in tal modo, il metodo passa senza interruzione dagli universali ai singolari».

7. La fortuna europea del ramismo

La morte violenta e prematura impedì al Ramo di portare a termine l'elaborazione definitiva del sistema totale del sapere. Ma la storia del ramismo europeo conferma che il suo insegnamento contribuì a radicare il proposito dell'"omogeneizzazione" delle conoscenze e l'esigenza della "chiarezza" in molti ambienti e autori dei decenni che precedono immediatamente l'avvento del cartesianesimo. Non a caso, il Ramo ebbe tra i suoi amici e i suoi scolari alcuni dei maggiori matematici francesi del tempo, dal più anziano Oronce Finé a Jean Péna, Pierre Forcadel, Arnaud d'Ossat, Nicolas de Nancel; e la sua influenza si estese pure a studiosi di matematica della Svizzera, Germania e dei paesi britannici, come Giovanni Dee, Robert Recorde, Thomas Hood ed Henry Briggs. La presenza d'indubbi influssi ramisti è stata poi rilevata ugualmente nelle discussioni intorno alla *methodus* che continuarono in Francia sino ai "portorealisti" e a Bernard Lamy; così come fu stretto il rapporto che legò Ramo alla cultura letteraria e poetica della *Pléiade*, e in particolare a un dotto come Pontus de Tyard, così interessato, tra l'altro, alle "novità" copernicane.

Non meno importante fu l'evidente ispirazione che la dialettica ramista fornì anche agli studiosi di diritto francesi, impegnati nel tentativo di stabilire un ordine e una sistemazione metodica al confuso coacervo delle leggi, regolamentazioni, editti reali, decisioni dei parlamenti e "costumi" locali che rendevano estremamente arduo e arbitrario il lavoro dei giuristi e dei giudici. Così il giurista svizzero Johannes Thomas Freigius, diretto scolaro di Ramo, utilizzò i suoi schemi metodici nelle *Partitiones iuris utriusque* (1571) e nella *Logica iurisconsultorum* (1582), celebrando la nuova logica del suo maestro, "popolare e adatta all'uso della vita umana", come l'unica guida da seguire per muoversi nell'"immenso mare del diritto" e nel "labirinto delle leggi". Ma pure alcuni tra i maggiori giuristi francesi del tempo, Eguinard Baron, François Connan, François Duaren, François Baudouin, François Hotman, Hugues Doneau fecero buon uso dei procedimenti dialettici, di schemi topici e di assunti "metodici", nell'organizzazione delle loro opere, commentari, trattati e tentativi di riorganizzazione sistematica della

"materia" legale. Credo, però, che, nell'ambito del sapere giuridico, politico e storico, l'opera "metodica" più importante, largamente ispirata al ramismo, sia stata la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) di Jean Bodin (1530-1596), un testo che segna realmente una svolta nella concezione dell'attività storiografica, del suo nesso con il diritto e la politica, dei rapporti tra scienze storiche e scienze naturali (in particolare, la geografia e la cartografia) e dei procedimenti di raccolta, ordinamento e disposizione "topica" di tutti i dati forniti dalla varia documentazione su cui si fonda la memoria del passato e la sua conservazione e successione cronologica. Questo libro, che fu letto e discusso ancora per gran parte del XVII secolo (e non fu ignorato da Giambattista Vico), lasciò il suo segno su vari aspetti della storiografia del tardo Cinquecento e del primo Seicento e contribuì a conferire un suo "statuto" scientifico a una ricerca e a un insegnamento spesso ancora considerati di tipo esclusivamente retorico-oratorio.

Fuori della Francia, il ramismo ebbe, poi, una sua notevole diffusione nelle scuole protestanti svizzere e tedesche, dove le sue dottrine furono talvolta connesse, in modo eclettico, con quelle del Melantone ("dialettica filippo-ramea") e dello Sturm. Ed è agevole seguire la traccia della sua presenza sia nelle opere di Theodor Zwinger, sia nell'esegesi biblica di Johannes Piscator, sia nella riduzione sistematica della teologia calvinista di Amandus Polanus, sia nella metodologia giuridico-politica di Johannes Althusius, o nelle opere sistematiche dello scienziato Andreas Libavius. Poi, tra la fine del Cinquecento e i primi decenni del Seicento, l'influenza del ramismo raggiunse anche un maestro poi tornato all'aristotelismo, l'autore del *Systema Systematum*, Bartholomaeus Keckermann, e, anche con l'intermediario di questo tentativo di enciclopedia scolastica, i maestri calvinisti dell'università di Herborn, come Johann Heinrich Alsted, a sua volta professore del Comenio.

Tuttavia la cultura che permise al ramismo i suoi sviluppi più interessanti e originali fu, senza dubbio, quella dell'Inghilterra elisabettiana, ove i due maggiori centri universitari, Cambridge e Oxford, furono profondamente "riformati" nei loro "curricoli", a opera di maestri protestanti o, addirittura, puritani. I collegi di Cambridge d'ispirazione puritana furono, non a caso, i centri di formazione dei maggiori rappresentanti del ramismo inglese: Gabriel Harvey, George Downham, William Kempe e William Temple. Ma neppure Oxford – che era pure un'università maggiormente conservatrice – rimase estranea agli interessi per la *new dialectic*, almeno nell'insegnamento di alcuni maestri, come Charles Butler, John Barebone e John Raynolds. Non è qui il caso di entrare nei particolari della storia della fortuna dei testi di Ramo (che risultano presenti in buon numero anche nelle biblioteche dei collegi puritani della Nuova Inghilterra), e delle varie tendenze e sviluppi del ramismo inglese, accuratamente studiati da Guido Oldrini. Basterà soltanto dire che i seguaci inglesi del *lecteur royal* considerarono il suo metodo come valido per ogni ambito del sapere e ne accolsero l'ultima versione nella forma assiomatica.

Non a caso, l'episodio più interessante della fortuna inglese di Ramo fu la disputa particolarmente vivace che contrappose il Temple a Everard Digby, l'autore della *Theoria analytica*, un testo eclettico che accoglieva anche suggestioni neoplatoniche, dionisiane e agostiniane. Anche il Digby riteneva sempre necessaria la guida di un procedimento me-

todico, ma come risulta dai suoi *De duplici methodo libri duo, unicam Petri Rami methodum refutantes* (1580), sosteneva che occorresse distinguere tra il metodo da usare nella "scoperta" delle scienze e l'altro di cui servirsi nel loro insegnamento; e, pertanto, accusava l'"impaziente" Ramo di confondere due funzioni metodiche diverse, anche se entrambe disposte a utilizzare sia il procedimento "analitico", sia quello "sintetico". Il Temple, nella sua risposta polemica, *Francisci Mildapetti Navarreno et Everardo Digbeo anglo admonitio. De unica Petri Rami Methodo, reiectis ceteris, retinendo* (1580) e poi, l'anno seguente, svelando lo pseudonimo, nella *Pro Mildapetti de unica Methodo Defensione contra Diplodophilum commentatio* (1581), negò tali distinzioni e sostenne che il metodo è un principio unico di ordinamento universale che presuppone sia l'*inventio*, sia lo *judicium*, e il cui procedimento muove sempre dai principi più chiari ed evidenti che sono tali tanto per la loro natura che per la mente che li apprende.

La discussione tra il Digby e il Temple fece rumore; e probabilmente anche il giovane Francis Bacon, ascoltatore delle lezioni del Digby, non restò affatto insensibile agli argomenti dei ramisti e dei loro avversari. È stato, anzi, spesso notato che la sua distinzione tra due metodi, l'uno volto a organizzare il sapere già acquisito e l'altro che mira, invece, a estendere e arricchire l'ambito del sapere umano, ha un'evidente affinità con le tesi del Digby. Ma studi più recenti hanno piuttosto posto in rilievo l'accettazione della seconda e terza legge del metodo ramista, sia nel giovanile *Valerius Terminus*, sia nel secondo libro del *Novum Organum*. Comunque, la fortuna del ramismo continuò a lungo, in Inghilterra, come mostrano, per esempio, il *Syntagma logicum* (1620) di Thomas Granger, dedicato proprio a Bacon, e l'*Artis logicae plenior institutio ad Petri Rami methodum concinnata* (scritta probabilmente anch'essa tra gli anni venti e trenta, ma edita solo nel 1672) di John Milton.

8. I maestri peripatetici patavini e le discussioni sulla *methodus*

Questo ormai lungo dibattito venne ripreso e sviluppato in piena aderenza con i principi aristotelici (e come risposta implicita alle polemiche e alle nuove dottrine umanistiche sul metodo) in un ambiente intellettuale assai diverso: lo Studio di Padova. Questa università fu, certo, una roccaforte della tradizione "peripatetica" e, talvolta, delle sue espressioni più radicali, anche se non vi mancarono sottili "infiltrazioni" platoniche e influenze dottrinali eterodosse; ma fu, soprattutto, una scuola dove insegnarono o si formarono maestri che dettero un loro contributo originale allo svolgimento di questo dibattito, grazie anche alla loro vasta conoscenza dei commentatori aristotelici ellenistici e bizantini. Né si deve trascurare che, nel discutere i processi logici che presiedono all'*inventio* delle conoscenze proprie delle varie discipline e al loro ordinamento, professori come il Nifo, lo Zimara, il Balduino e il Tomitano ebbero spesso presente anche la discussione critica dei testi di Galeno, condotta sia dal medico e grecista Niccolò Leoniceno, sia dal suo successore alla cattedra ferrarese di medicina, Giovanni Maiardi, sia, più tardi, dal loro collega padovano Girolamo Capivacci (1508-1578).

Proprio costui, nel *De differentiis doctrinarum* (1562), aveva, infatti, sottolineato la necessità di chiarire il significato della *methodus*, un vocabolo troppo spesso usato, in modo confuso e improprio, per indicare sia una "via artificiosa" di disposizione delle scienze, sia gli "strumenti" logici da adoperare per "scoprire" i loro principi e nozioni. Si era così richiamato all'*Ars parva*, per ribadire che le uniche vie per ordinare e insegnare una scienza (e, in particolare, la medicina) consistevano nell'*ordo analyticus*, *compositivus* e *definitivus*. Il primo disponeva le varie nozioni muovendo dal loro "fine" particolare per risalire ai "principi"; il secondo procedeva, invece, dai "principi" al "fine", mentre il terzo muoveva dalla loro definizione per pervenire alle diverse parti da cui era composta. Del tutto diverso era, invece, il vero compito del "metodo" che, per il Capivacci, doveva essere uno strumento valido per la "scoperta" (*inventio*) e non per l'ordinamento del sapere. Il processo che permette alla mente di passare dal "noto" all'"ignoto" è, infatti, cosa diversa e distinta dalla conoscenza dei "teoremi generali" alla quale si può giungere solo al termine dell'intero procedimento gnoseologico. Sicché i soli "metodi" necessari e validi erano quelli tradizionali, ossia il "dimostrativo", il "definitivo" e l'"analitico"; e, tra questi, il più efficace era proprio quest'ultimo che serviva sia a formare le definizioni scientifiche, sia a individuare la natura dei "composti", sia, infine, a risalire dalla nozione del "fine" specifico di ogni disciplina a quella dei "mezzi" necessari per attuarlo.

Il Capivacci nutriva anche un particolare interesse per quel tipo di conoscenza empirica e diretta dei fenomeni naturali (*doctrina sperimentalis*) che aveva interessato, già prima, anche il medico di formazione padovana Girolamo Fracastoro; e anzi le riconosceva il grande merito di fare acquisire la conoscenza "pratica" di tutte le arti, da non confondere, in ogni caso, con la vera scienza. Ma, alla fine, la sua dotta analisi si manteneva fermamente nell'ambito del sapere codificato e del sistema "scolastico" del sapere.

9. Jacopo Zabarella e la teoria dell'*ordo* e della *methodus*

In realtà, il maestro padovano più consapevole dei problemi imposti dalla cultura del suo tempo e sempre presenti sullo sfondo delle discusioni sulla *methodus* fu, piuttosto, Jacopo Zabarella (1533-1589), sulla cui opera di filosofo e di logico esiste, da tempo, una vasta letteratura che, in taluni casi, ha mirato a istituire una diretta continuità tra il suo insegnamento e la stessa maturazione della metodologia galileiana. Ma anche gli studiosi che hanno respinto certe eccessive forzature storiografiche gli hanno però riconosciuto un ruolo eminente nelle discussioni cinquecentesche sull'"ordine" e sul "metodo" del sapere, pur sottolineando il diretto rapporto tra alcune sue teorie e l'esegesi aristotelica di Simplicio, Alessandro di Afrodisia e Averroè. Sta, però, di fatto che egli volle premettere alla raccolta delle sue opere logiche un importante *excursus* sulla distinzione tra le varie discipline e sui loro rapporti, dal quale derivava una sorta di "tavola" generale non solo delle diverse forme di conoscenza, bensì pure dei loro particolari fini e procedimenti. Lo Zabarella restava, infatti, fedele alla distinzione aristotelica preliminare tra le scienze puramente contemplative (come la metafisica, le matematiche e la filosofia

della natura, che considerano soltanto le "cose necessarie" e "immutabili") e quelle "operatrici" (come l'etica, l'"economica", la politica e, in genere, le discipline il cui oggetto è "ciò che può esser fatto o non fatto dalla volontà umana"); ma accettava, pure, un'altra distinzione, utile per separare le dottrine che studiano l'azione, le virtù e i vizi umani (ossia quelle che oggi chiamiamo "scienze etico-politiche") e le altre che si occupano di "operazioni materiali", ossia le attività che mirano "a produrre qualcosa". Il complesso di queste discipline costituiva l'"universo" totale del sapere; ma tra di esse non era compresa la logica, considerata – come riteneva anche Averroè – non una scienza, bensì un'"arte", posta al servizio delle scienze. La si doveva, quindi, studiare e apprendere per conseguire lo stesso fine perseguito dagli apprendisti delle varie arti pratiche, quando si esercitano a usare i propri strumenti.

Queste distinzioni preliminari sono assai utili per comprendere lo svolgimento dei quattro libri *De methodis*, saldamente ancorati a una lunga tradizione esegetica e, nondimeno, altrettanto connessi al dibattito generale europeo degli anni 1540-1570, evidentemente non ignoto allo Zabarella. Certo, il professore padovano era del tutto lontano dalla proposta ramista della *methodus unica* e dalle critiche e discussioni umanistiche che stavano alle sue origini. Era, tuttavia, ben consapevole della necessità di far chiarezza, eliminando le molte confusioni e incertezze generate da altri logici o medici che avevano contaminato tra loro le dottrine di Aristotele e di Galeno e assimilato procedimenti assai diversi. Occorreva, perciò, tornare a esporre, con precisione sistematica, i testi aristotelici, in modo da costruire e ordinare le diverse scienze secondo il metodo e l'ordine particolare che sono loro propri. Ma, proprio per questo, si doveva eliminare quel "dogma" scolastico fondato sulla distinzione tra quattro "metodi" del sapere ("dimostrativo", "resolutivo", "definitivo" e "divisivo") e fra tre "vie" o "ordini" per organizzare le varie "materie" ("compositivo", "resolutivo", "definitivo").

Lo Zabarella – che mirava evidentemente a dissolvere l'enfasi imposta a questo concetto dai seguaci del ramismo – dichiarava che, secondo Aristotele, il "metodo" è soltanto un "abito logico" ("abito intellettuale strumentale") che serve unicamente ad acquisire una conoscenza precisa delle cose e che, pertanto, può essere usato solo per indicare il cammino compiuto dall'intelletto per pervenire alla "scienza delle cose". Sicché, almeno sinché si restava nell'ambito della logica, il "metodo" doveva essere considerato come un "puro strumento" utile per procurare la scienza e separato dalle cose. Non basta: occorreva, pure, ristabilire la chiara distinzione tra "metodo" e "ordine", due concetti troppo a lungo confusi tra loro e considerati promiscuamente. E si doveva, pertanto, riconoscere che il modo di dar ordine alle "cose" da trattare, e di stabilire, quindi, quale di esse debba essere esposta prima e quale dopo, è un semplice procedimento "dispositivo" cui si addice soltanto il termine "ordine". Se, invece, si voleva trattare del passaggio dalla "conoscenza" di una cosa a quella di un'altra (e, cioè, del processo d'inferenza dal "noto" all'"ignoto"), l'uso della parola "metodo" era del tutto esatto e corretto. Insomma: era necessario riconoscere, in via preliminare, che il fine dell'"ordine" è solo la *dispositio*, mentre spetta al "metodo" la *notificatio*, ossia il render noto l'ignoto.

Per quanto concerneva la trattazione dell'"ordine", lo Zabarella respingeva decisa-

mente la dottrina galeniana delle "tre vie", dichiarando che l'ordinamento delle discipline deve dipendere dalle loro necessità intrinseche e, solo in secondo luogo, dall'opportunità di renderne più facile l'insegnamento. Ciò significava che l'ordinamento delle scienze contemplative doveva seguire sempre la *via compositiva* dagli "universali" ai "singolari", la sola che permettesse d'insegnarle nel modo più conseguente; mentre nel caso delle scienze pratiche (tra le quali annoverava pure la medicina) occorreva procedere per la *via resolutiva*, ossia muovendo dall'enunciazione dei loro "fini" alla conoscenza dei "principi".

Più complessa era, naturalmente, l'elaborazione zabarelliana della dottrina della *methodus*. Richiamandosi direttamente ad Aristotele, il logico affermava che tale concetto, a differenza di quello di "ordine", applicabile a ogni scienza, avrebbe dovuto essere riservato solo alla soluzione dei *problemata*, ossia per "concludere" le dimostrazioni rigorose. La sua struttura doveva essere, quindi, "sillogistica"; e la sua definizione logica non poteva essere sostanzialmente diversa da quella del sillogismo di cui, in realtà, era soltanto "una specie particolare". Aristotele aveva, però, insegnato che ogni "sillogismo scientifico" può procedere solo "dalla causa all'effetto", oppure dall'"effetto alla causa"; e, dunque, potevano esistere solo due "metodi": la dimostrazione *propter quid* (dalla causa all'effetto) o quella *quia* che segue la via inversa. Non solo: sempre secondo la dottrina aristotelica, la conoscenza umana può avere per proprio oggetto soltanto una "sostanza", oppure un "accidente"; e la "sostanza" può essere conosciuta solo per mezzo della sua definizione. Ciò significava che l'*investigatio* relativa alla "sostanza" doveva consistere, appunto, nella "ricerca" (*venatio*) di quella definizione, usando il metodo dimostrativo coincidente con la dimostrazione *quia* (*methodus resolutiva*). Se, invece, si trattava della conoscenza di "accidenti", era opportuno distinguere tra quelli di loro che sono "comuni" (e, pertanto, sono oggetto di dimostrazione scientifica rigorosa) e quelli "propri" e particolari, sempre dipendenti da una causa e, quindi, dimostrabili solo se si risale dall'effetto alla causa.

I due metodi "compositivo" e "resolutivo" erano, insomma, per lo Zabarella, del tutto sufficienti a far conoscere i principi, le cause, gli effetti e le affezioni delle cose. Anzi, se fosse stato possibile aver "noti" tutti i "principi", si sarebbe potuto procedere per la sola via della *compositio*, secondo l'esempio fornito dalle scienze matematiche.

Naturalmente lo Zabarella non disconosceva l'utilità e necessità della *resolutio* dall'effetto alla causa, in tutti i casi in cui era impossibile procedere per l'altra via, anche se riteneva logicamente più debole il procedimento dell'"induzione", valido solo per render più chiaro quanto fosse, in qualche modo, già noto. In ogni caso, i due metodi potevano valere unicamente per le scienze speculative e non per quelle "pratiche" o che trattano di cose contingenti o possibili. Secondo l'esegesi del maestro patavino, siffatte scienze non erano suscettibili di alcun genere di dimostrazione, sia dalla causa, sia dagli effetti. Nel loro caso si potevano utilizzare soltanto gli strumenti probabilistici della prova dialettica, ai quali era lecito anche il ricorso da parte delle altre scienze "metodiche", ma solo per predisporre l'intelletto ad accogliere la "difficile forza" della pura dimostrazione.

10. Giulio Pace e la diffusione delle dottrine zabarelliane. Il dibattito sulla "certezza" delle matematiche

L'analisi zabarelliana era, senza dubbio, lucida e rigorosa; e restava fedele a un'approfondita e coerente lettura dei testi aristotelici sulla *methodus*, oggetto di così intense discussioni soprattutto da parte dei ramisti e dei loro avversari. Ciò spiega il successo ottenuto dagli scritti logici del professore padovano negli ambienti universitari europei, non solo nei paesi cattolici, ma pure nelle università della Germania protestante e nelle scuole calviniste francesi, dove insegnò a lungo un suo scolaro, esule *religionis causa*, importante giurista e buon commentatore dell'*Organon*, il vicentino Giulio Pace (1550 ca.-1635). Ma il riconoscimento del rigore e della precisione esegetica del maestro patavino non significa che, sulle orme del Cassirer e del Randall, si possa presentare il *De methodis* come una sorta di diretto "precorrimento" di Galileo e della sua metodologia scientifica, così essenzialmente connessa con i procedimenti di una logica bene ancorata ai canoni della dimostrazione matematica e dei suoi principi. Sicché, a questo proposito, gioverà piuttosto richiamarsi alla sintomatica grande fortuna cinquecentesca della tradizione matematica classica e, in particolare, della teoria assiomatica esemplata dagli *Elementa* di Euclide. Una teoria che – come si è visto – aveva suggestionato anche i ramisti francesi e inglesi, molto attenti all'impostazione strutturale della *Dialectica* ramista del 1572, e fedeli continuatori del grande interesse del Ramo per le "arti" matematiche e i suoi cultori. Né, d'altro canto, può essere considerato un dato causale che, ancora in pieno Seicento, tra gli scolari di Galileo, il Torricelli, il Viviani, il Cavalieri e il Borelli, si continuasse a discutere sull'"evidenza", l'"ordine" e il "rigore" degli "assiomi" euclidei e che i procedimenti assiomatici fossero scelti da filosofi come l'Hobbes e lo Spinoza.

Anche in questo caso, la discussione sulla *certitudo* delle matematiche e dei loro procedimenti, che già apparivano irriducibili agli schemi dimostrativi aristotelici, iniziò nel XVI secolo. Lo stesso Ramo, anche nel corso della sua polemica con lo Schegk, aveva accentuato l'importanza di quel modello che avrebbe dovuto essere ancor ricondotto alla pura evidenza della "chiarezza". Ma già nel 1547, un intellettuale non accademico, eccellente divulgatore di temi logici, etici e scientifici, Alessandro Piccolomini (1508-1578), nel *Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum, in quo de resolutione et demonstratione, nec non de materia, et in fine logicae facultatis quam plura continentur...*, aveva ben distinto i metodi dimostrativi matematici dalla "perfetta dimostrazione" aristotelica, propria di scienze del tutto "speculative", come la metafisica e la "fisica", per concludere che le *artes mathematicae* non possedevano la "verità" e "certezza" delle scienze veramente "perfette". Nella discussione intervenne, poi, un altro interessante personaggio della cultura veneta di quel tempo, Francesco Barozzi (1537-1604) che, nel 1560, con l'*Opusculum, in quo una oratio et duae quaestiones, altera de certitudine et altera de medietate continentur*, sostenne, invece, la piena certezza del procedimento matematico che soddisfaceva del tutto ai requisiti della dimostrazione apodittica aristotelica. Ed è noto che, fin dal 1556, Pietro Catena (1501-1576) aveva raccolto gli *Universa loca in logica Aristotelis in mathematicas disciplinas*, quei passi, insomma, che

riconoscevano l'eminente carattere speculativo del sapere matematico. Più tardi, nel 1563, nell'*Oratio pro idea methodi* confermò la validità certa e indiscutibile del suo modello dimostrativo, con l'evidente proposito di contestare quei maestri che continuavano ad attribuire alle matematiche lo statuto inferiore di *artes* e non quello di *scientiae.*

Si trattava, certamente, di un dibattito che ebbe anche altrove importanti sviluppi, come confermano gli studi ancora recenti del Rose, ma che restava nell'ambito della tradizione aristotelica e della discussione intorno al relativo valore "gerarchico" delle varie discipline. Ma, in favore delle matematiche, parlavano ormai sia il loro singolare sviluppo teorico e il continuo perfezionamento delle loro tecniche, sia il nesso che si era ormai istituito tra queste "arti" e quelle meccaniche, capaci già di compiere "operazioni" di straordinaria importanza e utilità, sia, infine e soprattutto, il loro contributo decisivo alla formazione dei nuovi modelli astronomici e al perseguimento di un metodo di conoscenza affidato al principio dell'assoluta evidenza razionale. Si avvicinava, insomma, quel momento decisivo della storia della scienza moderna che avrebbe segnato il trapasso dalla discussione cinquecentesca sulla *methodus* all'avvento dell'*ordo mathematicus* proprio della nuova conoscenza della natura.

Cenni bibliografici

Per una bibliografia su questo tema rinvio alla *Storia della scienza*, Istituto per l'Enciclopedia Italiana, Roma 2001, vol. IV, pp. 1029-1030.

19. "Nuove terre" e "nuovi cieli": la filosofia della natura

*di Martin Mulsow**

1. La complessa situazione intorno al 1500

I dibattiti filosofico-naturali dell'inizio del XVI secolo sono di grande complessità. *Calculatores* e *perspectivi*, averroisti e avicennisti, astrologi e nominalisti dettero impronta a una scienza che era ancora incentrata sullo stile tardomedievale e sui problemi e commentari risalenti a una tradizione di autorità. Fu ancora una volta l'autorità di Aristotele a tenere insieme le tendenze divergenti. Intorno al 1500 non si poteva ancora sapere che, dalle innovazioni poco appariscenti che comparivano in questa letteratura di commentari, sarebbero sorte nuove concezioni fisiche complessive. Mancò tuttavia l'indipendenza spirituale di esporre le proprie concezioni, oppure il senso di una filosofia della natura prearistotelica, che occorresse ripristinare.

Un problema di fondo nella scienza intorno al 1500 consisteva in una scissione, nella separazione tardomedievale fra scienza matematica e scienza "reale" della natura. Questa separazione era diventata abituale grazie ai modelli matematici dei *calculatores* e degli astronomi tolemaici, e affermava che i calcoli matematici non erano rilevanti ai fini delle asserzioni causali fisiche. Gli epicicli degli astronomi tolemaici non dovevano obbedire alle leggi aristoteliche del movimento; bastavano a se stesse, se offrivano una descrizione soddisfacente delle orbite dei corpi celesti. I conteggi dei *calculatores* che si occupavano di fisica dell'intensità di Oxford erano intesi come trattazioni matematiche di problemi; non avevano la pretesa di contrapporsi alla fisica in auge.[1]

Eppure questa separazione, intorno al 1500, fu avvertita come sempre più inaccettabile. Dapprima, in astronomia, si pensò alle cosiddette teorie "omocentriche", con le quali si cercò di risolvere i problemi astronomici solo grazie a orbite semplici, circolari, e alle sfere planetarie, anche quando si dovesse postulare un numero molto più alto di sfere di quanti sono i pianeti. In questo modo infatti il movimento dei pianeti poteva essere pensato come il risultato di un primo motore.

Attraverso queste nuove riflessioni – che furono promosse dalla diffusione di sempre più numerosi testi antichi – si fece strada un nuovo modo di riflettere sulla costituzione della natura. La rivoluzione copernicana non è il solo risultato di questo nuovo modo di riflettere. Il nuovo punto di vista non si diffuse solo presso gli astronomi, ma anche presso quei filosofi della natura che riflettevano sulle qualità elementari e sui loro effetti nei processi di generazione e corruzione. Nell'ambito della fisica calcolatoria delle intensità

si cercò, in Italia, di mostrare la sua compatibilità con le condizioni della fisica aristotelica. Da questo tentativo di conciliazione è derivata una linea di sviluppo delle teorie che si manifestò solo nel XVI secolo.

Un esempio dei sottili e complessi dibattiti dell'epoca, sorti dalle "due scienze naturali", può essere il problema della *reactio*, della reazione. Si trattava di comprendere il modo in cui qualità attive contrarie, come il caldo e il freddo, agiscono l'una sull'altra. Come sorgeva il riscaldamento, come il raffreddamento? La fisica delle intensità dei *calculatores* inglesi aveva affrontato il problema matematicamente, giungendo a conclusioni paradossali: in senso proprio, una reazione non era affatto possibile, poiché per Aristotele si può avere solo un'azione del più forte sul più debole, ma nessuna azione opposta. Pertanto, i *calculatores* concepirono la reazione, contro ogni apparenza fenomenica, come due distinti processi. Un caso particolare era rappresentato dalla cosiddetta *antiperistasis*. In essa si giungeva alla situazione in cui una qualità era completamente circondata da un'altra; secondo la concezione antica, in tal caso la qualità si intensificava per proteggersi dall'annullamento. Per esempio, si riteneva che le fonti (ma anche l'interno del corpo umano) fossero più calde in inverno che in estate, perché il freddo circostante intensificava il calore ovvero il calore vitale. Per la fisica calcolatoria delle intensità si operava con una duplice gradazione: aumento del freddo e aumento del caldo.

In Italia, dove i risultati conseguiti dagli inglesi dovettero essere integrati nella tradizione aristotelica per potersi mantenere all'altezza dei tempi, si dovettero sviluppare delle soluzioni per dominare problemi di questo genere e per spiegarli con le dottrine fisiche ammesse. Questi tentativi di soluzione hanno portato al centro dell'attenzione scientifica fenomeni in realtà marginali come l'antiperistasi. Fra questi c'era un campo di indagine centrale, sul quale le diverse tradizioni si differenziavano, costituito dai concetti di luce, calore e riflessione. Secondo Aristotele la luce del sole non è calda e non può pertanto nemmeno produrre calore, poiché il Sole è un corpo superlunare. È solo attraverso il suo movimento che, indirettamente, la Terra viene scaldata. Questa opinione contraddice numerosi fenomeni. Perché, per esempio, si può produrre calore con gli specchi ustori? Averroè aveva suggerito di ammettere almeno in parte un riscaldamento per effetto della luce, e nell'aristotelismo padovano del XV secolo si erano discussi soprattutto modelli che prevedevano una forza produttrice di calore che manifestava la sua azione attraverso la riflessione della luce negli specchi. Queste teorie della riflessione poterono a loro volta essere collegate alle discussioni ottiche dei teorici della prospettiva, nelle quali si rifletteva sulle proprietà di rifrazione e di riflessione della luce. Allo stesso tempo, questi modelli poterono offrire spunti di soluzione per il tema della reazione, poiché anche nel caso della reazione il problema era quello di come potesse essere pensata l'intensificazione di qualità.

Come Gaetano da Thiene (1387-1465) suggerì, si poteva provare a concepire l'intensificazione nell'antiperistasi in analogia con il riscaldamento nella riflessione della luce.[2] Le qualità contrarie del caldo e del freddo agivano infatti – secondo la teoria scolastica – per mezzo di *species*, che, come la luce, si "moltiplicavano" e diffondevano. Ora,

quando le *species* del freddo si incontravano con il caldo, questo doveva respingerle, per non essere annullato. Questa azione di respingere, sosteneva Gaetano, era una specie di riflessione, e se nella riflessione della luce la qualità era intensificata, lo stesso accadeva per la qualità del calore nel respingere il freddo, e viceversa.

Queste spiegazioni danno l'impressione di essere le ultime, raffinatissime rielaborazioni di una teoria prossima a morire. In effetti, cento anni dopo se ne parlava a stento. Tuttavia, sono proprio queste teorie che hanno contribuito alla nascita della nuova filosofia naturale del XVI secolo. Più tardi Telesio avrebbe risolto il problema della luce e del calore allontanandosi decisamente dal testo aristotelico e rifiutandone le premesse. Intorno al 1500 non si era ancora a quel punto. Ma – e questo è decisivo – nonostante il rifiuto delle premesse aristoteliche, egli si orienterà in base ai modelli dei dibattiti padovani. Per esempio il concetto di autoconservazione, che Telesio pone al centro della sua fisica e per la cui ricezione indica modelli stoici, deriva dai dibattiti tardoscolastici dei padovani sull'antiperistasi e sulla reazione: già vi si parlava dell'autoconservazione della qualità del caldo contro l'opposta qualità del freddo. La sua dottrina della luce e del calore deve qualcosa ai concetti, tramandati dai teorici della prospettiva, della *multiplicatio speciorum*, che furono utilizzati in quegli stessi dibattiti. Qualcosa di simile si può mostrare per altre controversie poco note degli anni intorno al 1500.

Ci sono poi altri fattori che hanno influenzato il processo di trasformazione della scienza aristotelica pluralizzata nella moderna filosofia della natura. A partire dalla traduzione di Platone, Plotino ed Ermete Trismegisto dovuta a Ficino, il neoplatonismo aveva iniziato ad avere un ruolo nel dibattito filosofico-naturale. Sebbene il suo influsso fosse inizialmente limitato a temi metafisici, estetici e filosofico-morali, mentre Aristotele continuava a essere il punto di riferimento nella filosofia della natura, questo quadro si modificò gradualmente. Questo dipendeva dal fatto che, a partire dalla fine del XV secolo, vennero pubblicati sempre più testi dei commentatori aristotelici tardoantichi, come Temistio, Simplicio, Filopono, Alessandro e Calcidio. Gran parte di questi commentatori era influenzata dal medio e dal neoplatonismo, e aveva lasciato traccia di questa influenza nel modo in cui interpretava Aristotele.

La presenza dei commentatori greci di Aristotele – che al loro apparire furono accolti come contributi al dibattito in corso – poté agire, date le circostanze, come un catalizzatore. Essi suggerirono l'ipotesi di una filosofia della natura aristotelica che non era più così distante dal platonismo; Simpliciano, per esempio, si unì agli averroisti nella discussione sull'anima umana. Lì, dove i modelli del XV secolo avevano cominciato timidamente – non da ultimo per influsso dei *perspectivi* – a integrare rappresentazioni "verticali", spirituali, della causazione, questa tendenza si rafforzò ora in modo chiaro. La causazione "verticale" indica l'influsso immediato di cause sovrannaturali o di *species* "intenzionali" sui processi reali della natura. Tutto ciò era impossibile da pensare nelle teorie tradizionali della Scolastica.

Intorno al 1500 si poteva quindi vedere come, nei decenni precedenti, anche aristotelici come Achillini, Nifo o il tardo Vernia si fossero aperti a interessi per gli influssi spirituali di tipo negromantico, chiromantico o astrologico. In questi circoli – e non solo fra i platonici – si credette anche di poter provare filosoficamente teorie come quella dell'immortalità dell'anima.

2. Spiritualizzazione, eclettismo, empiria

Contro queste tendenze si protestò vivamente all'inizio del XVI secolo. Tommaso de Vio Cajetan si richiamò da un punto di vista tomistico alle dottrine relative a questi temi, e Pietro Pomponazzi pubblicò numerose opere nelle quali si argomentava contro la reale efficacia di entità intenzionali o spirituali. Il culmine di questa protesta fu lo scritto di Pomponazzi *De immortalitate animae* del 1516.[3] Pomponazzi sostenne che l'immortalità dell'anima non può essere provata secondo modalità filosofiche, vale a dire aristoteliche. L'immortalità poteva solo essere creduta come verità rivelata. In tal modo egli giunse a un risultato simile a quello cui era pervenuto Cajetan dal lato teologico. Naturalmente, tale risultato era uno scandalo per coloro che credevano che il compito della filosofia fosse quello di rendere intelligibili le verità cristiane.

La vivace polemica seguita alla pubblicazione dello scritto di Pomponazzi ha influenzato per più aspetti lo sviluppo della filosofia naturale dei decenni successivi. Fu chiaro che filosofia e teologia devono percorrere strade diverse, e proprio questa chiara distinzione degli ambiti di competenza consentì alla fisica di imboccare un proprio cammino, senza riguardi intempestivi per le questioni dogmatiche.

La separazione poté imporsi (quantomeno in una parte della generazione seguente, e, più tardi, presso i gesuiti) perché la direzione presa da Pomponazzi coincideva con quella fatta propria da una parte dei teologi, i quali non volevano saperne di un'ingerenza della filosofia nella propria sfera di competenza. Cajetan era stato uno di quelli che avevano sviluppato il concetto di *natura pura*. La *natura pura* era la finzione controfattuale di una natura completamente separata dal legame con la grazia divina. Questa *natura pura* tornerà fra gli scolari di Pomponazzi, come Fracastoro; in effetti, non si prestava solo a essere interpretata come strumento teologico contro le pretese di coloro che postulavano un suo influsso permanente e una sua costante presenza accanto alla grazia, ma anche, in chiave filosofico-naturale, come difesa contro quanti muovevano sistematicamente da causazioni sovrannaturali e spirituali.[4]

Come nei seminari teologici i tomisti si dissociarono dagli scotisti, che parlavano di un "appetito" interiore per Dio; nelle università i filosofi naturalisti negavano, contro i neoplatonici e contro i simplicianisti, una relazione spirituale interiore alla causa prima. Pomponazzi praticò in questo un modo di filosofare che, pur restando aristotelico, presentava già aspetti di eclettismo. L'empiria era per lui il fondamentale punto di riferimento, e quando il testo di Aristotele non coincideva con essa, doveva a volte essere smentito, per lo meno in riferimento a singoli problemi.

Le alternative aperte per la generazione di Pomponazzi e dei suoi allievi erano chiare: o ci si schierava per una spiritualizzazione e si proseguiva la direzione indicata dai commentatori neoplatonici fino a una trasformazione della filosofia della natura aristotelica,

oppure si doveva provare in modo conseguente a ricondurre tutti i fenomeni della natura, e anche gli ambiti miracolosi della magia e dell'incanto, a cause naturali "reali". Pomponazzi aveva offerto un esempio di questo approccio nel *De incantationibus*.[5] Innovatori come Girolamo Cardano hanno percorso la prima via, Fracastoro, Porzio e alcuni altri allievi di Pomponazzi la seconda. Nel 1530 questi dettero inizio, riallacciandosi alla critica di Pomponazzi ai modelli spiritualistici di spiegazione (e in parte richiamandosi al rifiuto dell'astrologia da parte di Pico), a una nuova fase della filosofia della natura, nella quale si cercò di tener fermo alla naturalizzazione sostenuta dal maestro, senza sacrificare la molteplicità dei modelli teorici del XV secolo e il livello di problematizzazione raggiunto. La competizione fra questi naturalisti, la tendenza che si manifestava in modo crescente nei filosofi averroisti-simplicianisti e negli innovatori neoplatonici ha prodotto una dinamica che nel giro di pochi decenni ha portato a cambiamenti decisivi nella filosofia della natura.

3. Reazione naturalistica I: Fracastoro

Soprattutto Girolamo Fracastoro (1470-1553), medico e scienziato di Verona, ha cercato di ricomporre gli sviluppi della prospettiva filosofico-naturale consentiti da concetti neoplatonici come quelli di simpatia e antipatia con i dibattiti e gli schemi concettuali tradizionali. Mentre il suo collega Cardano ha usato il concetto di simpatia, intesa come una causalità sovrannaturale universale che risulta dall'unità dell'universo, per spiegare numerosi fenomeni occulti, Fracastoro segue il cammino opposto: egli raccoglie i fenomeni che vengono sussunti sotto la simpatia e l'antipatia, ma riconduce la loro causalità a ragioni naturali e non universali. Nel *De sympathia et antipathia rerum* (1545) vengono motivate in questo modo numerose nuove spiegazioni basate sul comportamento delle particelle che si attirano reciprocamente, cercano il contatto o tentano di evitare il vuoto.[6] Fracastoro ammette così una tendenza naturale a ritornare in uno stato intermedio, come per esempio nei vapori, e attribuisce alla tendenza delle cose all'autoconservazione il fatto che si "difendano" dal vuoto e cerchino il contatto.

Fracastoro si trovò davanti al problema, da un lato, di sfruttare nel loro impulso innovativo le considerazioni rinnovate da Ficino circa una simpatia universale di ascendenza platonica, e dall'altro di negare, con Pomponazzi, la legittimità di una spiegazione attraverso cause spirituali. La simpatia non poteva essere interpretata come l'effetto di una *natura universalis* nel senso attribuitole da Avicenna, come una forza che, per così dire, "dall'alto" si curasse che i corpi si attraessero per evitare il vuoto. In suo luogo rimaneva a Fracastoro l'unica soluzione di intendere la simpatia come una proprietà della *natura particularis* delle singole cose.[7] Formulando nella lingua ortodossa di Tommaso la concezione di Ficino dell'*amor* che comprende tutto, Fracastoro parla di *amor proprius congenitus*, che sarebbe stato posto da Dio nelle cose all'inizio della creazione. Questo *amor proprius* fa sì che tutte le particelle si comportino in un modo determinato.[8]

Anche nella sua dottrina della conoscenza o della rappresentazione Fracastoro ha percorso questa strada della mediazione. Qui egli evita l'ammissione di *species* spirituali come veicoli della rappresentazione, rifacendosi al modello "atomistico" di Jacopo da Forlì che ammette *species* agenti in modo reale: questi veicoli della rappresentazione sono una corrente di minute particelle, che si separano dagli oggetti e si diffondono. Secondo Fracastoro particelle materiali estremamente sottili possono assumere le proprietà della trasmissione della forma, e dunque della rappresentazione. La sottigliezza materiale sostituisce anche qui la causazione spirituale.[9]

Tanto la sensibilità di Fracastoro per le teorie unitarie del neoplatonismo quanto il suo rifiuto della dualità di spirito e materia sono il risultato dello sforzo di colmare l'abisso sopra segnalato tra le "due scienze della natura". Questo sforzo si esprime in modo evidente nell'astronomia e nella cosmologia di Fracastoro. Nel suo *Homocentrica* (1538) egli opta per una dottrina delle sfere celesti derivabile dal punto di vista filosofico-naturale, nella quale sono previste settantacinque orbite regolari o sfere, che debbono essere pensate mosse dal *primus motor*.[10]

Oltre a questo riconducimento puramente astronomico al primo motore, Fracastoro ha formulato una visione della creazione della quale l'origine dello spazio tridimensionale e delle sfere celesti costituisce solo una parte. Nel suo dialogo *Fracastorius sive de anima*, composto circa nel 1539 ma apparso postumo solo nel 1555, egli narra di un *Somnium* in cui si descrive il nascere dei primi elementi e delle mescolanze, fino agli esseri viventi. La tradizione astronomica conosceva già da Cicerone e dal suo commentatore Macrobio il modello di ipotesi del *Somnium*, nel quale potevano essere esposte riflessioni scientifico-naturali in forma ipotetica e teologicamente "consentita".

La reazione di Fracastoro alla separazione degli ambiti di competenza della filosofia e della teologia consiste nel far valere riflessioni teologiche ormai solo per ciò che riguarda il problema della creazione. La creazione, disposta da Dio secondo la grazia, era quindi lasciata a se stessa e funzionava così come Dio aveva determinato. Questa era anche la ragione per cui gli scienziati della natura dovevano spiegare tutto con la causalità efficiente e con *causae propriae*, e non potevano ricorrere a cause universali e prime (e dunque a spiegazioni "verticali"). Citando dal *De potentia* il tomistico *vos iam agite*, con cui Dio aveva affidato a se stessi gli elementi naturali, Fracastoro sviluppa le sue riflessioni sulla "situazione originaria" della creazione.[11]

In questo aveva un significato fondamentale il fatto che Fracastoro avesse preso parte alle discussioni dei teologi riformatori della Chiesa cattolica pretridentina sul concetto della grazia;[12] il problema della grazia si era imposto per effetto della Riforma luterana. Il tomismo di Fracastoro e la sua opzione concomitante per la *natura pura* dettero alla sua dottrina della reazione e alle sue riflessioni astronomiche l'ampiezza e il rigore che gli consentirono di guidare il collegamento "eclettico" di teorie platoniche, epicuree e aristoteliche.

Il nesso fra reazione e grazia consiste nel fatto che di un Dio buono e pieno di grazia si deve ammettere che abbia disposto la creazione dal suo inizio in modo tale che fosse garantita una ripartizione uniforme delle forze delle qualità attive. Dalla loro azione re-

ciproca (l'azione reciproca di caldo e freddo) sorge così via via la molteplicità del mondo. Il riferimento a una causa finale è in tal modo ridotto al minimo; sebbene abbia una sua parte nella riflessione di Dio prima della creazione, ogni sviluppo successivo è solo riconducibile alla causalità efficiente.

L'uniformità è però descritta in termini di fisica delle intensità come reazione. Fracastoro utilizza la terminologia e i modelli offerti dalle discussioni sulla *reactio* per mostrare come da una ripartizione ottimale di caldo e freddo, provvisti della tendenza all'autoconservazione e della capacità di distruggersi reciprocamente, nel corso della reazione sorgono delle mescolanze.[13] Per Fracastoro, Dio ha creato dapprima lo spazio, quindi lo ha riempito con una massa informe, la materia, e infine lo ha diviso in due regioni. Nella regione superiore fu introdotto il calore, in quella inferiore il freddo. Secondo il modello della *multiplicatio speciorum* le qualità cercano quindi di scacciare ciascuna l'altra dalla propria "sede". Gradi di volta in volta determinati di intensità possono "armonizzarsi" tra loro, mentre altri no: questo fa proseguire la "reazione" che interessa l'intero mondo. In questo modo sorgono infine mescolanze che sono a loro volta condizioni per l'esistenza di esseri viventi.

L'unione attuata da Fracastoro fra presupposti teologici e autonomia scientifica, visione cosmogonica e riduzione a *causae proximae*, apertura al neoplatonismo e conservazione degli schemi tradizionali ha aperto una nuova via per la filosofia della natura del XVI secolo. Insieme a molti altri fattori legati al modo in cui il problema venne ereditato e discusso, tale via si è rivelata estremamente feconda. Mentre la massima di Cardano di unire presupposti neoplatonici con l'indagine empirica anche dei fenomeni "miracolosi" porta a una scienza che – come in Della Porta – si concentra proprio sul manifestarsi di eccezioni nella natura, la prassi di ricerca di Fracastoro accenna a un nuovo orientamento delle ipotesi fondamentali della visione fisica del mondo.

4. Medicina e filosofia

La medicina ebbe un ruolo importante per lo sviluppo della filosofia naturale, specialmente in Italia. La filosofia naturale, in generale, veniva insegnata durante l'istruzione di base per i medici, e alcuni di coloro che come giovani docenti avevano tenuto corsi sui libri aristotelici sulla natura proseguirono la loro carriera come professori di medicina teorica e pratica. Filosofi della natura come Cardano o Fracastoro erano medici praticanti. Quando per esempio Fracastoro scrive di simpatia e antipatia, lo fa in apertura di una ricerca sulle malattie infettive. Il suo poema dottrinale *Syphilis*, del 1521, deve il suo nome alla malattia, il *morbus gallicus*.[14]

Nel XVI secolo i medici erano ancora completamente sotto l'influenza di Galeno. Tuttavia anche qui, come nell'aristotelismo rinascimentale, si possono osservare numerose trasformazioni. Un "umanismo medico" modifica i modi di argomentare, facendoli passare dalla tradizione "scolastica" del commentario del XV secolo a interpretazioni più influenzate dalla filologia. Ci si è sforzati di ricostruire nella sua complessità la medicina

antica con l'aiuto di edizioni testuali e di nuove traduzioni. Nel corso del XVI secolo appaiono dozzine di edizioni di Galeno, a volte più di quindici in un anno.

Ma, come nella filosofia una ricostruzione orientata in senso neoplatonico-ermetico della *prisca sapientia* si è sforzata di risalire a fonti più antiche, oltre Aristotele, così nella medicina si assiste a sforzi di risalire con Ippocrate oltre Galeno e di accentuare il divino nelle malattie e nel funzionamento del corpo. Per Cardano, Ippocrate, assieme a Plotino, è stato uno dei maggiori punti di orientamento.

Nel cambiamento del panorama medico fecero epoca, intorno alla metà del secolo, Jean Fernel e Theophrastus Bombastus von Hohenheim, detto Paracelso. Fernel (1497/1506-1558), professore al *Collège royal* di Parigi, ha posto in risalto per primo l'affermazione aristotelica del *De generatione animalium* (II, 3), per cui nel seme vi sarebbe una sorta di calore che corrisponderebbe a quello delle stelle, precorrendo l'enorme effetto che avrebbe avuto nella seconda parte del XVI secolo. Egli intese questo calore, neoplatonicamente, come spirito "celeste" o piuttosto "divino", e gli attribuì numerose funzioni di guida dell'organismo.[15] Nei fatti questo significò un rafforzamento dell'indirizzo avicennista nella medicina, e rappresentò il varco attraverso il quale il neoplatonismo entrò in questa disciplina.

Paracelso (1493/94-1541) ha operato soprattutto nel Nord Europa, in stretta connessione con la Riforma luterana (e in particolare con la sua ala spiritualistica) e con la diffusione della chimica alchemica. Egli ha introdotto una forma del tutto particolare di dottrina degli elementi e negato numerose pratiche mediche fino ad allora usuali. Dagli anni sessanta del XVI secolo i suoi scritti esercitarono influsso sulla cultura medica in Europa.

5. Reazione naturalistica II: Telesio

Bernardino Telesio (1509-1588) si riallacciò, come Fracastoro, alla problematica del riscaldamento attraverso la luce, della rifrazione, della reazione e dell'omocentrica. Egli aveva studiato nei primi anni trenta a Padova, frequentando lezioni di ottica e astronomia presso Federico Delfino e Geronimo Amaltheo. Durante un lungo processo di maturazione Telesio, che rinunciò a una carriera universitaria a favore della propria indipendenza intellettuale, sviluppò, negli anni quaranta e cinquanta, una posizione che dava nuove soluzioni a questi problemi e si allontanava così progressivamente dall'aristotelismo.

Telesio iniziò la sua riflessione dal dibattito sulla capacità della luce di produrre calore. Egli tentò di rendere conto del fenomeno per cui la luce, evidentemente, può produrre calore; per farlo rifiutò le soluzioni aristoteliche, ma poté egualmente profittare dei modelli discussi a Padova. Riteneva però che coloro i quali riconoscevano la capacità della luce di produrre calore rimanessero a metà strada. D'altro canto, egli non era disposto a richiamarsi ai platonici che – come Ficino – dicevano che dalla luce sorgono lucentezza, splendore e infine calore produttivo;[16] né si lasciò convincere da Proclo e

Giamblico, i quali ritenevano che la luce fosse un corpo molto sottile e puro. Si doveva invertire la gerarchia di luce e calore: la luce è un aspetto – un "volto" – del calore.[17] Per questo poteva essere utile rivalutare il calore e anche il freddo e trattarli non solo, come Aristotele, come qualità, ma come nature attive o principi.

Chiaramente influenzato dal progetto del *De anima* di Fracastoro, Telesio ha accolto e ampliato in una prospettiva cosmogonica il modello di una *reactio*: calore e freddo sono stati creati da Dio all'inizio del mondo come i due principi fondamentali e le due forze fondamentali della natura, e contrapposti in modo tale che la loro "reazione" ha prodotto e continua a produrre la molteplicità dei processi naturali. Il calore ha la sua sede nel Sole, il freddo sulla Terra come *primum frigidum* (Plutarco).[18] Poiché il calore significa anche movimento, il Sole gira con grande velocità nel cielo; la Terra al contrario, a causa del freddo, è ferma e rigida: Telesio non è dunque un copernicano.

La *reactio* delle forze fondamentali conosce anche un'antiperistasi: calore e freddo non solo si moltiplicano (*multiplicari*) e si ampliano (*amplificari*) continuamente, non solo essi si combattono reciprocamente (*sese oppugnare*) cercando ciascuno di scacciare l'altro dalle parti di materia che gli sono proprie (*e sedibus deturbare*), ma si rafforzano quando sono circondati dalla loro controparte. Come fondamento della possibilità della reazione e dell'antiperistasi (termine che peraltro egli evita con cura) Telesio presenta la capacità di ciascuna forza di percepire e sentire l'attività degli effetti propri e delle altre (*alterius actiones et proprias percipiendi sentiendique passiones facultas*).[19] In tal modo egli risolve i dibattiti sulla *reactio* per così dire come un nodo gordiano, riconoscendo alle qualità la facoltà di sentire.

Questo non gli impedisce certo di richiamarsi alla teoria della *reactio* di Gaetano. Poiché l'agire e il differenziarsi delle forze di natura è concepito secondo il modello della *multiplicatio speciorum*, della "lotta" consapevolmente descritta in modo arcaizzante nel senso della filosofia naturale greca, si ha a che fare *de facto* con azioni reali di *species* al modo dei raggi di luce che vengono riflessi. Per questo il teorema della facoltà senziente delle forze è solo innestato su questa teoria tradizionale. Telesio ha riformulato la teoria della reazione di Gaetano.

In questa riformulazione risiede il nucleo della filosofia del "sensualismo" di Telesio. Infatti, in questo modo è resa possibile un'unitarietà che va dai principi della natura fino allo spirito dell'uomo e alla sua conoscenza della natura «*iuxta propria principia*». Le forze fondamentali della natura non vengono postulate metafisicamente – come Telesio rimprovera ad Aristotele – ma vengono sperimentate immediatamente dagli organi sensibili. Quando il suo amico aristotelico Quinzio Buongiovanni dubitava della forza riscaldante della luce, Telesio lo condusse fuori, nel sole del mezzogiorno, a sentire il calore.

Per la teoria della facoltà sensibile attiva nella natura – un'apparente concessione ai neoplatonici e agli spiritualisti – Telesio poté fare riferimento alla concezione del *calor coelestis* di Avicenna. Questo *calor* è una forza agente sovraelementare che proviene dal cielo, che vale come costitutiva per la complessione degli esseri viventi organici. In questo si congiungono concezioni aristoteliche e neoplatoniche. Questo influsso portò alla

conseguenza che Telesio, nonostante le sue tendenze meccanicistiche e materialistiche, riconobbe ai corpi costituiti dal calore la facoltà di percepire e di muovere se stessi.

Il punto essenziale consisteva nell'identificare il calore quintessenziale con il calore elementare, in tal modo naturalizzandolo o "despiritualizzandolo". Solo così era possibile ricorrere ai modelli della *reactio*, che in effetti valevano solo per le proprietà elementari. Il prezzo che Telesio dovette pagare per questa naturalizzazione era che in tal modo anche il freddo dovette essere rivalutato, e considerato non più solo come una qualità elementare, ma come un principio attivo della natura. Questo rispondeva solo in parte ai fenomeni da spiegare, trattando Telesio quasi esclusivamente delle funzioni costitutive del calore. Egli cercò – in modo un po' paradossale – di comprendere la funzione del freddo come ostacolo "attivo" dell'attività del caldo.

Una conseguenza dell'impiego di Telesio del concetto di *reactio* fu la rivalutazione del concetto di autoconservazione. L'autoconservazione (*conservatio sui*) diviene – come già lo *amor proprius congenitus* di Fracastoro – un concetto chiave della sua teoria. Qui si possono scorgere le fonti della sua ricezione dello stoicismo. Nel commentario di Simplicio alla *Fisica* aristotelica, Telesio ha conosciuto le posizioni di Parmenide sulla contesa fra caldo e freddo;[20] poté conoscere la teoria stoica della *conservatio sui*, oltre che tramite tradizioni filosofiche, soprattutto dalla medicina galenica, nella quale essa svolgeva un compito importante. Soprattutto lo *spiritus* dell'essere vivente è, secondo Galeno, pensato in funzione della sua autoconservazione.

Le riflessioni di Telesio su questi problemi lo portarono a un completo rifiuto dei principi della scienza naturale aristotelica. Sebbene apprezzi in Aristotele l'empirico, egli gli rimprovera di essere «*oblitus sui*» – di dimenticare e tradire i suoi stessi principi empirici – e di avere introdotto, con i concetti di "forma", "materia" e "privazione", costrutti meramente metafisici e con ciò falsi. Calore, freddo e la sua concezione modificata della materia sostituiscono nella teoria di Telesio le funzioni dei tre concetti aristotelici. La materia è per lui il sostrato richiesto dai principi incorporei del caldo e del freddo per le loro attività.[21] Il calore ordina la materia rendendola più sottile, il freddo aumentandone la densità. Essa è omogenea, di quantità sempre uguale e non percepibile. Contro il teorema averroistico della *prima materia*, destinato ad ampi sviluppi nella filosofia della natura del XVI secolo, Telesio intende la materia come sostanza corporea effettivamente esistente.

Analogamente, egli polemizza con la concezione aristotelica dello spazio o del luogo.[22] Mentre in riferimento al concetto di materia egli usa i commentari averroisti e nominalisti, in questo caso Telesio formula la propria concezione sulla base del commentario di Filopono alla *Fisica* aristotelica. Il luogo del corpo naturale è per lui lo spazio per se esistente, privo di forma e di proprietà (*spatium*). Lo spazio è tridimensionale, incorporeo e immobile, ma qualitativamente omogeneo e indifferenziato. Anche il tempo viene concepito come assoluto e uniforme, e non solo come un'appendice del movimento.

Negli anni successivi alla pubblicazione della prima versione della sua teoria (*De natura iuxta propria pincipia*, 1565) Telesio amplia le sue teorie fisiche sempre più in direzione dei problemi fisiologici e medici. Per questi problemi, nel XVI secolo, era centrale la teoria del *calidum innatum*, del calore innato. Telesio si era disposto a una riformula-

zione di questo nucleo della fisiologia attraverso la sua originaria teoria del calore. Dato il duplice carattere della sua concezione del calore, gli era possibile da un lato seguire Avicenna e Fernel nel rendere questo calore responsabile delle funzioni guida dell'organismo, dall'altro nel negare qualsiasi origine sovrannaturale del calore. Questo lo legava a Giovanni Argenterio, un medico che assunse una posizione critica rispetto a Galeno, che insegnò a Napoli fra il 1555 e il 1560, e sembra aver avuto un certo influsso sul pensiero fisiologico di Telesio.

La riflessione di Telesio ebbe inizio dalla controversa questione sulla natura del battito. Con riferimento al battito si doveva decidere quale funzione di guida sia da attribuire allo spirito: secondo la soluzione aristotelica, il flusso partiva dal cuore, secondo quella galenica dal cervello. Tradizionalmente si distinguevano due o tre tipi di spirito: *spiritus animalis* (cervello), *spiritus vitalis* (cuore) e talvolta lo *spiritus naturalis*. Per primo, Argenterio, nel suo libro *De somno et vigilia* del 1556, aveva ridotto le varietà di spiriti a una soltanto.[23] Qui poté agganciarsi Telesio, che aveva studiato a fondo il libro, quando trattò il *calidum innatum* o *sprititus* come materia ordinata molto sottilmente dal caldo e dotata di grande capacità di sentire.[24]

Su questa base era possibile rinunciare a tutti i concetti metafisici di "facoltà" fisiche. Per farlo era però necessario rinunciare al raddoppiamento dello spirito e sottolineare la provenienza dello spirito responsabile del battito dal cervello. Telesio afferma che la pulsazione delle arterie viene causata in modo passivo attraverso la compressione dello spirito, ma non attraverso l'azione della galenica *facultas vitalis* sulle arterie.[25] Questo implicava il punto di vista che le arterie si ampliano quando il cuore si restringe, poiché la spiegazione è meccanica, mentre nel caso di un'azione della *facultas vitalis* cuore e arterie si amplierebbero simultaneamente. La concezione corrente nel XVI secolo seguiva il *Compendium pulsuum* pseudogalenico e sosteneva un ampliamento simultaneo di cuore e arterie. Esistevano però singoli medici che, come Realdo Colombo nel 1559, stabilirono che «arteria non per se sed a spiritu movetur», e preferivano una spiegazione meccanica, secondo la quale lo spirito messo in movimento dalla contrazione del cuore dilatava le arterie.[26] Telesio sembra essersi unito a questa minoranza e aver quindi fatto ricorso – direttamente o indirettamente – ad antichi medici meccanicisti come Erasistrato.

Questo richiamo ad antiche tradizioni rendeva facile riprendere il modello meccanicistico e stoico dello spirito, che è pensato in vista della sua autoconservazione come fondamento generale della fisiologia, ma anche della teoria della conoscenza e dell'etica. Come nella fisica della luce e del calore la discussione astronomica aveva fatto in modo che i modelli fossero estesi in dimensione cosmogonica, anche in questo ambito il concetto di spirito condusse a una concezione unitaria della natura, dagli elementi fino allo spirito umano e all'attività umana.

Oltre a tutti i riferimenti allo stoicismo e al meccanicismo, sembrano però esserci state suggestioni latenti ricevute da Ficino. L'affermazione di Telesio, per cui è la stessa anima a pulsare, può essere letta in due sensi. Da un punto di vista meccanicistico-riduzionistico significa che l'anima non è altro che lo spirito materiale. Dall'altro lato, però, rivaluta lo spirito e gli dà proprietà tipiche dell'"anima". Qui Telesio poté riferirsi all'avi-

cennismo di Ficino, perché Ficino aveva detto che l'anima umana pulsa sotto l'influsso delle anime celesti che le sono apparentate e della *natura universalis* («Summatim is haepe pulsamur affectibus longo oridine a naturis universalisbus per propriam in nos descendentibus [...]. Eadem per elementalium animarum idola elementorumque naturas demanat, quosque idolum animae nostrae simulque naturam pulset humorum. Pulsatio idoli nostri fit ab idolis, naturae nostrae pulsatio ab illis naturis et idolo nostro.»).[27] Già Fracastoro aveva pensato gli *idola* di Ficino come materiali, mentre in Telesio essi diventano *species* ovvero *facies*. Inoltre già Fracastoro si era sbarazzato della *natura universalis* di Avicenna, quella forza delle sostanze celesti cui era riferita innanzitutto la conservazione come causa finale della natura.[28] Telesio l'aveva posta nel cielo in generale come luogo del calore. Si era invece concentrata sulla *natura propria* delle cose, e pertanto anche sulla natura dell'anima umana. La pulsazione poteva essere facilmente intesa in base a essa, in quanto, essendo spirito sottile e caldo, partecipava del calore del cielo – la versione di Telesio del concetto di *natura universalis* di Avicenna.

La pulsazione dell'anima doveva anche essere mediata con il problema medico della pulsazione del cuore e delle arterie. Allo scritto di Galeno *Quod animi mores corporis temperamentum sequantur*, nel quale si mostrava la dipendenza delle proprietà dell'anima dalla costituzione corporea,[29] Telesio rispose con l'opera *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*. Ma come poté la fisiologia monistica stoicizzante essere trasposta nella teoria della conoscenza? Anche qui si trattò di eliminare il concetto aristotelico di "facoltà" e di superare in senso monistico la separazione di anima sensitiva e intellettiva (analogamente alla separazione in *spiritus vitalis* e *spiritus animalis*). L'anima è, per Telesio, come il timoniere di una nave, agisce dunque materialmente e causalmente, e non è una forma o entelechia incorporea.[30]

Mentre i simplicianisti-averroisti separavano sempre più la parte intellettiva dell'anima da quella sensibile, modificando la psicologia della conoscenza in senso innatistico e metodologico, Telesio affronta il problema in una prospettiva contraria. Per lui l'intera anima (definita identica con lo spirito) è sensibile, ma è tuttavia dotata di un *sensus* che eredita alcune caratteristiche spiritualistiche. Telesio può così riprendere alcuni spunti di Pomponazzi e di Porzio per una fondazione sensualistica della conoscenza e della stessa matematica in modo nuovo.

Telesio mantiene comunque un'anima come «substantia a Deo in nos immissa».[31] Si discute quanto questa anima rappresenti una concessione di Telesio alla dottrina della Chiesa. Anche se è così, Telesio ha costruito con abilità il collegamento con il concetto che gli interessava dello spirito-anima, poiché l'anima immateriale, afferma, è per così dire ostacolata dal suo risiedere nella materia (si pensi al peccato originale) e richiede lo spirito per elevarsi alla conoscenza. Essa reclama il *ministerium* dello spirito.[32]

La dottrina degli affetti e l'etica delle virtù, che si collega a questo punto, è in grado di modificare il modello delle virtù cardinali aristoteliche in modo tale che il risultato è una ripresa dello sforzo epicureo perseguito da Valla, passando per Erasmo fino a Vives, di concepire gli affetti come affermativi nei confronti della vita e tali da promuoverla. Le virtù sono infatti tutte quelle caratteristiche che tendono alla conservazione e alla puri-

ficazione dello spirito, con l'effetto di intensificarne la funzione. Lo spirito "stoico" viene dunque inserito in una filosofia pratica che non è affatto stoica. La virtù somma è così per Telesio la *magnanimitas*, l'ideale eroico di generosità, che egli designa con il concetto di Pseudo-Longino di *sublimitas*.[33]

6. Nuova filosofia della natura e antica saggezza

Già i primi lettori di Telesio percepirono la sua teoria, che consapevolmente rinunciava a ogni riferimento ai dibattiti contemporanei, e si serviva di metafore e scelte di parole arcaizzanti, come una ripresa della filosofia naturale presocratica. Si vide una reviviscenza soprattutto di Parmenide, il cui poema filosofico parla di una lotta fra luce e notte, o fra caldo e freddo. Si pose tuttavia la questione di come dovesse essere inteso l'Uno parmenideo. Il dualismo della dottrina dei principi di Telesio (conseguenza della sua naturalizzazione del calore celeste) spinse verso la ricerca di un'unità sovraordinata. Non appena non si volle più riprendere le riflessioni tradizionali sulla creazione, ma si rifletté filosoficamente sull'origine del molteplice dall'unità, il problema divenne manifesto. Francesco Patrizi ha sfidato Antonio Persio a difendere Parmenide contro Aristotele, quando questi sottolineò che l'Uno parmenideo deve essere inteso in senso teologico e non filosofico-naturale, e che Parmenide con Bessarione e Simplicio era stato uno dei *theologi prisci*.[34]

Assunzioni erronee e false chiarificazioni non poterono mancare in questa tendenza al recupero della *theologia prisca*. Il credo di Patrizi, che si dovesse risalire alle spalle di Aristotele, alla filosofia naturale greca che egli aveva criticato – al quale si poteva ben unire Telesio – aprì il varco per una riflessione sull'antichissima saggezza che, seguendo Ficino, si riteneva nascere da Ermete e Zoroastro, e che includeva Orfeo, Pitagora e Platone. Se però si voleva giungere fino a integrare Telesio in questa costruzione storica, si doveva necessariamente giungere a valutazioni erronee del suo pensiero. Anche il giovane Campanella non era esente da tali valutazioni erronee, poiché quanto Telesio doveva alla tradizione avicennista e spiritualista dovette essere rivalutato, a discapito del suo materialismo e naturalismo.

A partire dagli anni novanta del XVI secolo, i tentativi – iniziati da Campanella –[35] di fondare un neopitagorismo telesiano testimoniano questa erronea valutazione. Le condizioni per questo sviluppo ulteriore della filosofia telesiana erano del resto le peggiori possibili. A partire da questi anni la Chiesa romana iniziò a reprimere severamente la linea antiaristotelica. Il libro di Telesio ricevette un *donec expurgetur*. La *Nova de universis philosophia* di Patrizi fu censurata, Bruno e Campanella vennero rinchiusi in carcere.

Antonio Persio (1542-1612), il più importante allievo diretto di Telesio, si sforzò con la sua opera, apparsa intorno al 1590, *De natura ignis et caloris*, e nel suo scritto metodologico, *De ratione recte philosophandi*, di introdurre gli argomenti di Telesio da un lato nei dibattiti dell'aristotelismo contemporaneo, dall'altro nella teologia postridentina; completò Telesio con dottrine matematiche e di teoria della luce, ne trasse conseguenze su materie delicate come la dottrina dell'eucaristia e l'interpretazione del *Genesi*. Tuttavia, nonostante le pressioni esercitate dall'Accademia dei Lincei su Federico Cesi per la pubblicazione di questi scritti, i testi sono rimasti inediti.[36]

Francesco Patrizi (1529-1597) nella sua *Nova de universis philosophia* ha cercato a suo modo di andare oltre il pensiero di Telesio, cercando di unire la nuova fisica telesiana e una metafisica basata sul neoplatonismo e su testi come gli *Oracoli caldaici* attribuiti a Zoroastro. Nella convinzione che l'antica teologia fosse stata insieme filosofia dalla natura, Patrizi trasforma la tesi di Telesio dell'identità di luce e calore in una metafisica della luce, e fonde la sua concezione della natura fluida del calore con il concetto caldaico di fuoco. Per quanto concerne la teoria sostanziale dello spazio di Telesio, Patrizi (come Campanella) si è sforzato di descrivere lo spazio come una sostanza assoluta e divina, trasformandola in una *Pancosmia*.[37]

Giordano Bruno (1548-1600) ha condotto oltre il metodo di Telesio di criticare Aristotele dall'interno, e ha progettato una nuova filosofia della "causa, principio et uno" sviluppandola in modo sottile dalle contraddizioni interne della metafisica aristotelica. Per il copernicano Bruno l'universo consiste di mondi infiniti; egli sostanzializza completamente la *materia prima*, sebbene con una tendenza contraria rispetto a Telesio: la materia per Bruno è divina, perché ha la facoltà di produrre forme attive.[38] Il riferimento a Telesio è più chiaro in Nicolo Antonio Stelliola, un altro dei pensatori incarcerati dall'inquisizione. Stelliola sviluppa la *reactio* di caldo e freddo di Telesio in un processo monistico che ritorna continuamente. Dal massimo calore si produce nuovamente freddo e viceversa. È in debito con Bruno e con Galilei nell'ammissione della relatività del movimento.[39]

Vi furono tuttavia anche concorrenti meno "eterodossi" di una simile nuova filosofia della natura. Più ortodosso di Patrizi, anche se contestato negli ambienti ecclesiastici e costretto a emendamenti dei suoi testi, fu il medico spagnolo Francisco Vallés. La sua opera *De sacra philosophia* divenne un punto di riferimento per la filosofia controriformata, che si voleva orientare in base alle indicazioni del *Genesi*.[40]

Infine Tommaso Campanella (1568-1638) ha unito le linee tomistiche della sua formazione domenicana con le nuove filosofie della natura di Telesio e Della Porta, avvolgendo con una nuova metafisica la fisica – essenzialmente antimetafisica – di Telesio. Tuttavia la sua dovette essere una metafisica *iuxta propria principia*, con l'alta pretesa metodologica di svilupparsi dalla conoscenza sensibile dell'uomo per inferire solo da lì principi speculativi altrimenti presupposti.[41] Inoltre, Campanella ha aperto la filosofia di Telesio al copernicanesimo e dato così un significato del tutto nuovo all'affermazione che grazie a essa si potevano comprendere un «nuovo cielo e una nuova terra.»

7. Sincretismo e nuova scienza

Intorno al 1600 la situazione della filosofia naturale era completamente mutata rispetto a un secolo prima. Le tradizioni dei *calculatores* si erano disperse, e perduravano solo presso i gesuiti; grazie alla fisica matematizzante di Galileo ebbero quindi un seguito

profondamente mutato. Il cappello dell'aristotelismo, che aveva tenuto insieme se non altro per necessità le diverse correnti e i diversi punti di vista, era ormai superato. Numerose tendenze antiaristoteliche, platonizzanti e occultistiche si erano potute consolidare, quantomeno al di fuori delle università. Eppure risulta difficile distinguere tradizioni ben definite.

Al contrario, non si dovrebbe sottovalutare come i sincretismi più vari abbiano agito in modo innovativo. Anche solo l'emergere dei commentatori platonici di Aristotele della tarda antichità, gli sforzi per una *concordantia Aristotelis et Platonis* seguiti al Concilio di Firenze e la comparsa dei dotti bizantini avevano prodotto un clima favorevole a un concetto "aperto" di verità, che includesse in sé tutte le tradizioni. Le novecento tesi di Pico avevano segnato un'acme da questo punto di vista. Agli inizi del XVI secolo, la ricezione di autori medioplatonici come Alcinoo (o Albino) e Massimo Tirio contribuirono a proseguire questo sincretismo in altro modo. Fino al filosofo naturale Sebastian Fox-Morcillo, che insegnava nei Paesi Bassi spagnoli, o a pensatori italiani come Jacopo Mazzoni, si può registrare questo sforzo.[42]

Anche la filosofia di Telesio corrisponde alla prassi comune del Rinascimento, quella di armonizzare e unire differenti parti di teorie: nel suo caso il calore celeste di Avicenna e il calore elementare descritto nei *Meteorologica* di Aristotele. Soltanto, in Telesio questa armonizzazione aveva portato a una nuova concezione della natura, che rinunciava a numerose dottrine aristoteliche. Poiché non aveva avuto l'obiettivo di integrare tutto, egli poté dare alle connessioni che istituiva una forza d'urto produttiva.

Altri autori non giunsero a questo. Spesso l'armonizzazione rimane esteriore, basata su un montaggio di testi. Vi furono commentatori aristotelici – come Girolamo Borro – nelle cui prefazioni si scorge un'immagine del mondo penetrata dall'ermetismo, e che tuttavia, nel commentare il testo, si rivelano del tutto ortodossi; il medico Sebastiana Paparella mise in parallelo una medicina avicennista con l'ontologia di Ficino.[43] In particolare in Germania e in Francia vi furono accenni di un aristotelismo "esoterico" (nel senso di un Aristotele interpretato platonicamente) e di un uso della sua metafisica contro la "piattezza" della dottrina del metodo ramista basata sull'ordine dei *verba*. L'avversario di Ramo, Charpentier, ricava molti dei suoi argomenti dal concordista medioplatonico Alcinoo. L'aristotelico marburghese Goclenius incorpora idee di Cusano in una visione del mondo improntata, per altri aspetti, da Zabarella o dallo Scaligero. Raphael Eglin pubblicò un manoscritto di Giordano Bruno come *Summa terminorum metaphysicorum* insieme con articoli di un dizionario aristotelico.[44]

Vi fu, almeno nei paesi sensibilizzati confessionalmente, una *sacra philosophia* mosaica, che si poteva manifestare in senso sia aristotelico sia antiaristotelico. Del pari variabili erano le numerose nuove dottrine del metodo, che potevano essere concepite in senso aristotelico, ramistico o lullista; anche in quest'ultimo caso si doveva pur sempre scegliere se servirsi di un vocabolario platonico (Cornelio Gemma) o aristotelico (Alsted).[45]

L'elaborazione filologica di antiche tradizioni e i vari nuovi spunti avevano portato a una pluralizzazione fino ad allora mai registrata nella filosofia della natura. Parmenide e la Stoa, Lucrezio e Pirrone erano parti in gioco; testi pseudoepigrafici come gli scritti er-

metici o gli *Oracoli caldaici* ebbero un influsso massiccio sulla formazione di teorie filosofico-naturali. Intorno al 1600 si ebbero i primi effetti della filologia critica che si stava intanto diffondendo. A Parigi Gilbert Genebrard mise in dubbio la presunta antichità dei testi ermetici, e dagli anni novanta del XVI secolo questo dubbio era giunto fino in territorio veneto. Già Patrizi si misurò sul tema. La situazione non divenne con ciò più semplice.[46]

La "nuova scienza" del XVII secolo eredita questa pluralità. Isolare solo gli influssi degli elementi meccanicistici di Telesio nelle filosofie di Hobbes e di Gassendi, la dottrina del moto di Galileo o la marcia trionfale del copernicanismo sarebbe una semplificazione grossolana. Le tipiche connessioni fra motivi spiritualistici e naturalistici si conservano invece fin nella seconda parte del secolo. Queste filosofie della natura non devono essere semplicemente squalificate come "occultistiche", ma si nutrono della limitazione di tradizione praticata a partire da Telesio, attraverso la quale erano sorti concetti nuovi, al tempo stesso sensisti e speculativi, come lo spazio assoluto, il pensiero figurato o l'atomistica spirituale. Che si trattasse di Francis Bacon o di Sebastien Basson, di Marcus Marci o di Athanasius Kircher, molti teorici mostrano – ciascuno a suo modo – questo sviluppo. Solo il cartesianesimo – quando non fu incluso nel sincretismo, come in Henry More – e l'empiria scettica della Royal Society hanno posto fine a questa forma specifica di tardo Rinascimento.

Note

* Traduzione dal tedesco di Giorgio Giovanni Tognini.
[1] Cfr. R. Swineshead (Suisseth), *Liber calculationum*, Vettore Trincavella, Venezia 1520.
[2] G. da Thiene, *Tractatus de reactione*, Venezia 1491.
[3] P. Pomponazzi, *Tractatus de immortalitate animae*, Justinianus Ruberiensis, Bologna 1516.
[4] G. Fracastoro, *De sympathia et antipathia rerum*, Junta, Venezia 1545. Cfr. anche P. Pomponazzi, *Expositio super libros Metheorum*, ms. Parigi BN lat. 6535, f. 13 r.
[5] P. Pomponazzi, *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, H. Petri, Basilea 1556.
[6] G. Fracastoro, *De sympathia et antipathia rerum*, in Id., *Opera*, F. Fabrum, Lyon 1591, vol. I, p. 30: «Sicut autem sese similia trahunt propter conservationem, ita dissimilia et contraria propter eundem finem sese mutuo pellunt, et fugant: quod in antiperistasi multorum patet».
[7] Ivi, p. 4: «Neque enim dicendum (ut quidam aiunt) universi partes, tametsi non eum cognoscunt finem, dirigi tamen a cognoscente; quando hic non universalem et primam causam qua[e]rimus, sed particul[a]rem et propriam: quale esse non potest eorum ullum, quae immaterialia sunt, sic enim periisset natura».
[8] G. Fracastoro, *Fracastorius sive de anima*, in *Opera*, cit., vol. I, p. 570: «Vix autem orta haec fuerant, cum et amor proprius congenitus in ipsis fuit».
[9] G. Fracastoro, *Turrius sive de intellectione*, in *Opera*, cit., vol. I.
[10] G. Fracastoro, *Homocentrica sive de stellis*, Venezia 1538, anche in *Opera*, cit., vol. II.
[11] Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, in Id., *Quaestiones disputatae*, vol. II, a c. di P. Bazzi *et al.*, Torino e Roma 1949, pp. 55-59.
[12] Cfr. G. Fracastoro, *Scritti inediti*, a c. di F. Pellegrini, Verona 1955.
[13] G. Fracastoro, *De anima*, cit., pp. 568 ss.
[14] G. Fracastoro, *Syphilis sive de morbo gallico*, a c. di G. Eatough, Liverpool 1984.
[15] J. Fernel, *De abditis rerum causis*, Wechel, Paris 1548.
[16] M. Ficino, *In Platonis Timaios*, in *Opera omnia*, Henricpetri, Basel 1576, vol. II, p. 1442.
[17] B. Telesio, *De rerum natura*, Roma 1586, I, 2, a c. di L. de Franco, Cosenza 1965, p. 44.
[18] Ivi, I, 1 ss.
[19] Ivi, I, 6.
[20] Simplicio, *Commentaria in VIII libros Aristotelis* De physico auditu, Venezia 1543.
[21] B. Telesio, *De rerum natura*, cit., vol. I, pp. 376 ss.
[22] Ivi, pp. 188 ss.
[23] G. Argenterio, *De somno et vigilia*, L. Torrentinus, Firenze 1556.
[24] B. Telesio, *De somno*, in Id., *Varii de naturalibus rebus libelli*, a c. di L. de Franco, La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 379-414.
[25] B. Telesio, *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*, in Id., *Varii de naturalibus rebus libelli*, cit., pp. 188-288.
[26] R. Colombo, *De re anatomica*, N. Bevilacqua, Venezia 1559, p. 180.
[27] M. Ficino, *Theologia Platonica*, in R. Marcel (a c. di), *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Belles lettres, Paris 1964, vol. II, pp. 212 ss.
[28] Cfr. Avicenna, *Metafisica*, libro VI.
[29] Claudius Galenus, *Quod animi mores corporis temperamentum sequantur liber*, in Id., *Opera omnia*, a c. di K.G. Kuhn, Leipzig 1821-33.
[30] B. Telesio, *De rerum natura*, cit., vol. II, p. 124.
[31] Ivi, vol. III, p. 232.
[32] Ivi., vol. III, p. 184.
[33] Ivi, vol. III, pp. 412 ss.; cfr. Dioniysii Longini Rhetoris Praestantissimi, *Liber de grandi orationis genere*, Jo. M. Scotum, Napoli 1566.

[34] Cfr. A. Persio, *Disputationes quatuor de numero, et qualitatibus elementorum ad Sebastianum Paparellam*, in L. Artese, *Filosofia telesiana e ramismo in un inedito di Antonio Persio*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 66, 1987, pp. 443-458. Cfr. Francesco Patrizi, *Discussiones peripateticae*, Ad Perneam Lecythum, Basel 1571.
[35] T. Campanella, *Philosophia pythagorica carmino lucretiano instaurata* (perduto).
[36] Cfr. *Index capitum librorum Abbatis Antonii Persii Materani...*, Mascardus, Roma 1613, e il manoscritto del *De natura ignis*, Biblioteca Corsiniana, Roma, ms. Linceo 6 e 7.
[37] F. Patrizi, *Nova de universis philosophia*, Benedictus Mammarellus, Ferrara 1591.
[38] G. Bruno, *Della causa, principio e uno*, Venezia 1584; Id., *Cameroacensis acrotismus*, Wittenberg 1588.
[39] N.A. Stelliola, *Delle apparenze celesti*, Biblioteca Corsiniana, Roma, ms. Linceo 16.
[40] F. Vallés, *De iis quae scripta sunt physice in libris sacris seu de sacra philosophia*, Torino 1587.
[41] T. Campanella, *Universalis philosophiae sue metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata partes tres*, D. Langlois, Paris 1638.
[42] S. Fox-Morcillo, *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione*, Paris 1560; Jacobo Mazzoni, *In universam Aristotelis et Platonis philosophiam praeludia, sive de comparatione Platonis et Aristotelis*, Venezia 1597.
[43] G. Borro, *Del flusso e reflusso del mare e dell'inondazione del Nilo*, Firenze 1577; S. Paparella, *De efficientia primo motoris in naturalium rerum omnium factura liber*, Firenze 1562.
[44] J. Charpentier, *Platonis cum Aristotele in universa philosophia compararatio*, Paris 1573; R. Goclenius, *Disputatio physica et metaphysica*, Marburg 1592; G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, Hutwelker, Marburg 1609.
[45] C. Gemma, *De arte cyclognomica*, Plantin, Antwerpen 1569; J.H. Alsted, *Clavis artis lullianae*, Straßburg 1609.
[46] G. Genebrard, *Chronographia*, Paris 1580, pp. 157 ss.; T. Angelucci, *Exercitationes cum Francisco Patritii liber primus, in quo de Metaphysicorum authore, appellatione, et dispositione disputatur, et quod Metaphysica sint eadem quae Physica iterum asseretur*, Zilettus, Venezia 1585; Id., *Lettera a Antonio Persio*, Biblioteca Corsiniana, Roma, ms. Linceo 1, f. 131 r-138 r.

20. Verso nuovi modelli scientifici. Leonardo fra arte, scienza e tecnologia*

di Pietro C. Marani

1. Arte come scienza

Spetta a Leonardo il merito d'aver rivendicato alla creazione artistica un posto eminente nel novero delle discipline "scientifiche". Al tempo di Leonardo l'arte era considerata attività pratica, manuale, ed essa faceva parte delle arti cosiddette "meccaniche". A Firenze, per esempio, gli artisti, per poter esercitare la loro professione, dovevano iscriversi all'arte dei medici e degli speziali, dato che attraverso questa essi erano in grado di procurarsi i materiali, minerali o organici, necessari a esercitare l'arte. La pittura non era quindi compresa fra le arti "liberali", e gli artisti, spesso illetterati, non avevano accesso, salvo rari casi, ai livelli sociali più elevati. Dopo la scoperta della prospettiva e delle leggi che la regolano, gli artisti divennero sempre più coscienti che, per poter rappresentare verosimilmente la natura, in accordo con gli indirizzi e i principi dell'Umanesimo, non avrebbero più potuto fare a meno di apprendere la geometria e la matematica, basi indispensabili per poter applicare la prospettiva. Da qui un dibattito critico e ideologico che interessa i circoli artistici e umanistici italiani fin dopo la metà del Quattrocento, che rivendicava l'appartenenza degli artisti a un ruolo intellettuale paragonabile a quello tenuto dai matematici e dagli "uomini di lettere". Quando Leonardo, educatosi nella bottega fiorentina di Andrea del Verrocchio, dove aveva certo appreso le basi per diverse attività artistiche, come scultura, oreficeria e pittura, inizia a interrogarsi sul significato dell'arte e sulla sua funzione, ha ormai quarant'anni ed è un artista pienamente formato (si pensi che Masaccio, artefice di una vera rivoluzione artistica in un brevissimo volgere di anni, era morto all'età di ventotto anni). Nel clima della corte sforzesca di Milano, dove si era trasferito dal 1482, comincia ad avvertire l'esigenza di poter leggere gli *auctores*, certo stimolato dall'ambiente letterario che qui si era stabilito soprattutto in funzione della glorificazione e della legittimazione del governo di Ludovico il Moro. L'accostamento ai testi avviene dapprima limitatamente a quelli di carattere militare, dati i compiti richiesti a Leonardo nelle sue qualità di architetto e ingegnere, ma un elenco di libri da lui posseduti, conservato nel *Codice Atlantico* e databile all'inizio degli anni novanta del Quattrocento, segnala che, fra le sue letture, vi sono soprattutto ancora molti testi in volgare appartenenti alla tradizione letteraria fiorentina. È verso il 1490 che inizia a prendere forma quello che sarà poi definito il *Trattato della pittura* di Leonardo. Si tratta, da principio, di note frammentarie e disomogenee relative a ricette di pittura,

o osservazioni pratiche sui materiali del pittore, ma, in prosieguo di tempo, egli sembra far rientrare nella *praticha* di pittura l'anatomia, la filosofia, la matematica. Inizia così a precisarsi una visione dell'arte come strumento universale di conoscenza che lo spinge ad assegnare alla pittura valore di "scienza". È stato notato di recente[1] che, attorno al 1490, il dibattito sul ruolo dell'arte e la posizione sociale degli artisti non doveva ormai più costituire oggetto di polemica. Figure di letterati di estrazione aristocratica, che avevano scritto d'arte e d'architettura, come Leon Battista Alberti, pittore e architetto egli stesso, e l'importanza delle immagini ai fini della propaganda politica avevano in realtà sottratto mordente a questa polemica che Leonardo sembra recuperare più per teorizzare e giustificare la sua personale vicenda d'uomo e d'artista che per combattere una battaglia ideologica che, in effetti, era già stata vinta dagli artisti. Non casualmente il primo brano del *Trattato della pittura* (così come ricomposto più tardi dal suo allievo Francesco Melzi) tratta del problema «se la pittura è scienzia o no» e tutta la prima parte del *Trattato*, il cosiddetto "Paragone" (un vero e proprio paragone fra pittura, scultura e musica), verte sulla legittimazione della pittura come scienza: «Se tu sprezzerai la pittura, la quale è sola imitatrice de tutte l'opere evidenti de natura, per certo tu sprezzerai una sottile invenzione, la quale con filosofica e sottile speculazione considera tutte le qualità delle forme: aire, siti, piante, animali, erbe, fiori, le quali sono cinte d'ombra e lume. E veramente questa "è scienzia" e legittima figliola de natura, perché la pittura è partorita da essa natura; ma per dir più corretto, diremo nipota de natura, perché tutte le cose evidenti sono state partorite dalla natura, delle quali cose è nata la pittura. Adunque rettamente la chiamaremo nipota d'essa natura e parente d'Iddio».[2] Da qui anche l'idea che lo stesso pittore sia dotato di poteri e capacità divine, date le sue facoltà di ricreare la natura (e la definizione della pittura come "specchio della natura"). Il brano subito successivo a quest'ultimo nel *Trattato della pittura* s'intitola infatti "Come il pittore è signore d'ogni sorte di gente e di tutte le cose". Da questo brano[3] si rileva che se il pittore «vol vedere bellezze che lo innamorino, lui è signore di generarle, e se vuol vedere cose mostruose che spaventino, o che sieno buffonesche o risibili, o veramente compassionevoli, lui n'è signore e dio». Il brano termina con uno dei passi più illuminanti, e anche più belli dal punto di vista letterario, di tutto il lascito leonardiano per quanto riguarda la sua concezione dell'arte e dell'artista: «Et in effetto, ciò ch'è nell'universo per essenzia, presenzia o immaginazione, esso [il pittore] l'ha prima nella mente e poi nelle mani, e quelle sono de tanta eccellenzia che, in pari tempo, generano una proporzionata armonia in un solo sguardo qual fanno le cose».

Leonardo si era nutrito, in Firenze, di una concezione neoplatonica della natura e dell'arte: la natura come specchio della bellezza divina comportava anche per il pittore un riconoscimento del suo ruolo creativo e, di conseguenza, la sua appartenenza a un'altissima sfera intellettuale. Il suo *Trattato della pittura*, se analizzato in parallelo con i suoi dipinti, offre la singolare visione di un ripiegamento su se stesso, di una teorizzazione di quanto, in realtà, egli aveva già magistralmente raggiunto con le sue opere pittoriche in cui arte e scienza mirabilmente si fondono e offrono la spettacolare coesistenza della bellezza e, insieme, del disfacimento della bellezza stessa e della natura, sempre colta nel

suo trasformarsi e stravolgersi, vuoi a causa dei fenomeni di erosione (dell'acqua, del vento), vuoi a causa del lento modificarsi della struttura stessa e dei dissesti geologici. Da qui anche il fastidio, talora, di veder addensati in certi famosi dipinti, come la *Gioconda* o la *Sant'Anna*, problemi di natura extrartistica. In realtà, tanto la *Gioconda* quanto la *Sant'Anna* offrono evidenza visiva, molto più chiaramente che le annotazioni, dell'identità di arte e scienza in Leonardo, là dove il termine "scienza" non va inteso modernamente, ma nell'accezione quattrocentesca e, principalmente, come "scienza della rappresentazione". Il continuo appellarsi di Leonardo alla scienza, o alle "scienze matematiche", se preso alla lettera, non spiegherebbe come mai Leonardo, all'età di quasi cinquant'anni, ancora non fosse in grado di eseguire correttamente operazioni matematiche elementari, come la divisione o il calcolo frazionario. Il richiamo alle "matematiche dimostrazioni" era anche un appello ad allontanarsi dalle teorie medievali, dai problemi della visione così come impostati dall'ottica antica (che postulavano, per esempio, che alcune particelle uscissero fisicamente dalla pupilla fino a raggiungere le cose attraverso i "razzi visivi" per poter creare le immagini). Leonardo, pur talvolta accogliendo alcuni temi dell'ottica medioevale, si oppone alle credenze che non siano "scientificamente" provate, e fa del suo occhio uno straordinario strumento d'indagine analitica della natura e delle cose. Ed è appunto la straordinaria capacità visiva di Leonardo il comun denominatore di tutte le sue investigazioni in molti campi del sapere, con la quale egli cercava sempre di sopperire alle sue manchevolezze: fossero la scarsa conoscenza del latino (ma c'erano sempre pronti gli amici, come Luca Pacioli, a tradurre per lui i passi più difficili) o la sua completa ignoranza del greco. Il nuovo modello di "scienza" proposto da Leonardo è dunque quello che si basa sulla sua personale capacità d'analisi visiva dei fenomeni e sull'esperienza, facendo (in teoria, ma non sempre nella pratica, come vedremo nei paragrafi successivi) tabula rasa delle precedenti conoscenze trattatistiche, classiche o medioevali che fossero, alle quali, del resto, come si è accennato, non sempre aveva avuto accesso diretto a causa della scarsa conoscenza del latino. Apparentemente, si tratta dunque di un "metodo" basato più sull'esperienza personale e sugli "esperimenti" – l'eccezionale capacità di osservazione e di registrazione attraverso il disegno, vero strumento principe dell'indagine scientifica di Leonardo – quale parziale compensazione di una carenza di strumenti conoscitivi tradizionali di cui l'analogia e il dibattito con un interlocutore immaginario, "l'avversario", costituiscono gli aspetti letterari più affascinanti, anche se ancora non può definirsi "metodo sperimentale".

2. La scienza della meccanica

Le numerose osservazioni di Leonardo dedicate alla natura, al moto e al comportamento dell'acqua, nonché quelle relative alla sua visione dell'universo, sparse nei suoi manoscritti, e specialmente quelle contenute nel *Codice Leicester* possono egregiamente servire a dare un'idea, sebbene incompleta, dei principi meccanici ai quali Leonardo si ispirava o di quelli che lui riteneva di aver individuato, spesso in opposizione alle teorie

tradizionalmente accettate. Elemento nuovo, qualunque fosse la teoria abbracciata (tacita conferma di teorie classiche o medioevali, oppure formulazioni nuove sue proprie), è il ribadire come indispensabile il ricorso alla *praticha*, alla sperimentazione, ritenuta da Leonardo talvolta addirittura più importante dei principi teorici stessi, al punto che in un passo del *Trattato della pittura* egli afferma: «Dice qui l'avversario che non vuole tanta scienzia, che gli basta la pratica del ritrarre le cose naturali. Al quale si risponde che nessuna cosa è che più ci inganni che fidarsi del nostro giudizio senz'altra ragione, come pruova sempre l'esperienzia, nemica degli alchimisti, negromanti ed altri semplici ingegni».[4] Ed è qui il primo vero scontro di Leonardo con le discipline scientifiche e le teorie acquisite: la sua insofferenza nel misurarsi con gli *auctores*, con la cultura accademicamente intesa, certo, ma anche con la cultura *tout-court*, benché sempre desideri appartenervi. Ed è infatti qui, anche, il limite di Leonardo. Nel suo invocare la scienza, la preminenza delle "matematiche investigazioni", egli non sa che far uso, come accennato (e lo fa egregiamente), dell'esame visivo, della logica deduzione, dell'esperimento pratico che egli può dominare (prima con gli occhi, poi con le mani), piuttosto che fornire modelli matematici. Inoltre, nonostante il suo continuo appello alla verifica e all'esperienza, è stato notato[5] che con i suoi esperimenti Leonardo poté solo, in alcuni casi, confermare alcune cose già note, e che, forse con una o due eccezioni, i suoi esperimenti non lo condussero in realtà a nessuna reale scoperta. In una pagina del manoscritto 8937 di Madrid (f. 137 r), 1495 circa, in cui studia l'elasticità delle travi, Leonardo scrive, per esempio, "provato": è questo il caso in cui Leonardo rivendica di aver determinato sperimentalmente qualcosa che ancora non fosse stato dimostrato. Tuttavia, non dobbiamo misurare l'apporto di Leonardo allo sviluppo della scienza moderna soltanto sulla base di quante scoperte di cui egli sia stato l'artefice: il progresso scientifico non si basa solo su una serie di risultati, ma anche sulle metodologie e i procedimenti intellettuali messi a punto per eventualmente ottenerli.[6] Purtroppo, gli storici della scienza (Randall, Sarton, Koyré, Rossi) hanno anche notato che la ricerca di Leonardo, pur con le sue osservazioni precorritrici e le sue geniali intuizioni, non oltrepassò mai il piano degli esperimenti "curiosi" per arrivare a quella sistematicità che è la caratteristica della scienza moderna.

Nell'affrontare la scienza della meccanica, della geologia e dell'idraulica, Leonardo si avvalse in gran parte delle teorie dell'antichità classica. Secondo la meccanica classica il moto si originava da una di due fonti, la prima delle quali era «naturale», connessa cioè al desiderio dei corpi, causato dalla loro gravità, di ritornare alla loro posizione naturale, mentre la seconda era da ricercarsi in una "violenza" che agiva contro lo stato di quiete dei corpi. Qualche anno prima d'iniziare la compilazione del *Codice Leicester*, Leonardo si stava interessando di problemi di meccanica, chiedendosi che cosa fosse il moto, quale ne fosse la causa, che cosa fosse la percussione, che cosa l'impeto e altro ancora, e annotò i nomi degli *auctores* cui riferirsi: Aristotele (*Fisica)*, Alberto di Sassonia, Tommaso, e il titolo di un'opera di Oresme, *De cielo e mundo*.[7] Questi riferimenti spiegano, almeno in parte, perché, nonostante su alcuni punti, come si vedrà fra poco, Leonardo sembri dissentirne, la sua teoria sul moto dei proietti risulti in gran parte basata

sulla scienza aristotelica. Questa infatti dominava ancora, nel Rinascimento, le discipline scolastiche. Ad affascinare Leonardo fu soprattutto, fra le due teorie fondamentali della meccanica sopra accennate, la legge aristotelica che affermava che un corpo si muove soltanto allorché viene in contatto con una forza, considerata come un agente esterno che viene a interrompere la "quiete" dei corpi. I commentatori medioevali di Aristotele introdussero un altro corollario a questa teoria che serpeggia anche nelle pagine del *Codice Leicester* e persino nell'opera artistica di Leonardo (nel *San Giovanni* del Louvre, per esempio, dove il santo allude con il gesto della mano sinistra a un'entità superiore): l'origine prima del movimento sarebbe da ricercarsi in un non meglio specificato "primo motore" dal quale tutto deriverebbe. Inoltre: causa e natura di questo movimento avrebbero un'origine connessa anche con la natura degli elementi, in grado essi stessi, come per interna "necessità", di sprigionare forza. Dietro all'analisi del moto delle acque, affrontata nelle pagine di questo codice, stanno decine e decine di osservazioni, sviluppate da Leonardo sui casi *De moto e peso, De forza e percussione, De percussione e risaltazione, De percussore e percussionato* ecc., e contenute in altri manoscritti cronologicamente anteriori al *Codice Leicester* che riflettono l'adesione di Leonardo alle premesse fondamentali della meccanica classica. Ma si rilegga questo passo del *Codice Leicester*: «Se 'l percussore sarà equale e simile al percosso, esso percussore lascia la potenzia integralmente nel percosso, el qual fugge con furia dal sito della percussione, e vi lascia il suo percussore. Ma se 'l percussore sarà simile e non equale al percosso, ma sarà maggiore, esso non perderà del suo impeto integralmente, dopo la percussione, ma [g]liene restarà per tanta somma, per quanto esso eccede la quantità del corpo percosso [...]. Con ciò sia che l'impeto partorisce la percussione, la quale è una delle maggiori potenzie che in natura apparisca».[8] È in un passo di questo genere che si può rintracciare la più acuta eco della teoria dell'*impetus* così come era stata formulata da Buridano nel Trecento, in opposizione ad Aristotele che riteneva, con la teoria detta dell'*antiperistasis*, che fosse l'aria spostata dai proietti, pietre o frecce, a sostenere gli stessi tornando rapidamente indietro e, di conseguenza, spingendoli in avanti.[9] Questo superamento delle concezioni aristoteliche grazie alla teoria buridanea dell'*impetus* avrà conseguenze decisive per l'avanzamento della scienza della meccanica: Leonardo sembra infatti aderire a Buridano che considerava l'*impetus* (come già nella più antica teoria di Filopono) una forza motrice impressa nel proietto; era perciò l'*impetus* a conservare il moto del proietto, anche se Buridano riteneva l'*impetus* cosa di natura permanente e non destinata a consumarsi,[10] mentre Leonardo sembra aver anche previsto il ruolo frenante dell'aria. In questo stesso codice, Leonardo sembra idealmente discutere proprio di questo problema (uno dei maggiori temi della meccanica in cui si erano dibattuti i commentatori trecenteschi di Aristotele) con Aristotele e Buridano in un lungo brano che ha per titolo "Provasi come l'aria non spinge il mobile, poi ch'el è separato dalla potenzia del suo motore" e di cui si possono notare alcuni passi: «Ogni impressione si riserva lungamente nello obbietto, ove s'impreme [...] ma se tu voi dire ancora che l'aria riservi la potenzia del motore», concludendo appunto, in opposizione ad Aristotele, che l'aria non contribuisce a sostenere il mobile: «Adunque abbian concluso che 'l mobile non si move per

causa dell'onda dell'aria, creata da l'impeto del motore».[11] Gli stessi concetti, e la stessa critica ad Aristotele (che parla per bocca di un "avversario") sono ribaditi nel manoscritto G di Parigi, in un lungo passo che ha per titolo "Che cosa è impeto": «E se per lo avversario si dicessi: l'impeto che move il mobile è nell'aria che lo circunda dal mezzo indirieto, questo si niega, perché l'aria, che seguita il mobile, è tirata da esso mobile per riempire il vacuo da lui lasciato, e ancora l'aria, che si condensa dinanzi al mobile, si fugge indirieto in contrario corso».[12] Ed è sicuramente qui anche una delle più brillanti prese di posizione di Leonardo nel campo della meccanica, singolarmente ancora poco valutata come tale dagli studiosi, e tuttavia contraddetta da altri passi vinciani più tardi del *Codice Atlantico*: «L'impeto è impressione di moto locale trasmutato dal motore al mobile e mantenuto dall'aria o dall'acqua col moversi alla proibizione del vacuo»;[13] «L'impeto è una virtù trasmutata dal motore al mobile e mantenuta dall'onda che tal motore genera dell'aria infra l'aria e questa nasce dal vacuo che contro alla naturale legge si genererebbe se l'aria antecedente non riempiessi il vacuo donde si fugge l'aria scacciata del suo sito dal predetto motore»,[14] dove Leonardo sembra riproporre esattamente il concetto aristotelico dell'*antiperistasis* già in precedenza messo in discussione. Il desiderio di andare oltre Aristotele si era manifestato proprio al tempo del *Codice Leicester*, ma nei suoi manoscritti non ritroviamo mai il nome di quegli autori, a parte Oresme e Alberto di Sassonia, che avrebbero potuto avvicinarlo alle teorie di Buridano: forse egli ebbe infatti notizia della teoria dell'*impetus* buridaneo proprio dagli scritti di Alberto di Sassonia,[15] citato, e contestato, fin dal tempo del manoscritto I di Parigi, proprio in relazione al moto dei "mobili": «Dice Alberto di Sassonia nel suo *Di proportione* che se una potenzia move un mobile in certa velocità, che moverà la metà d'esso mobile in duplo veloce. La qual cosa a me non pare».[16] L'aggiornamento di Leonardo sulla teoria medioevale dell'*impetus* aveva prodotto, ben prima che nel *Codice Leicester*, un'altra osservazione importante: «Universalmente tutte le cose desiderano mantenersi in sua natura, onde il corso dell'acqua che si move, cerca mantenere la potenzia della sua cagione e se trova contrastante opposizione finisce la lunghezza del cominciato corso per movimento circulare e retorto»[17] e, nello stesso *Codice Leicester*, le osservazioni sul moto delle onde che percuotono il fondo o sull'"impeto" dei fiumi[18] o, ancora, per quanto riguarda il principio di causa ed effetto, di azione violenta e reazione a questa, le note sugli "obbietti"[19] la cui forma e collocazione all'interno del flusso dell'acqua produce cambiamenti non solo nella direzione delle correnti, ma anche cambiamenti alla forma dei fiumi. Ne conclude Leonardo: «La scienzia di tali obbietti è di grande utilità, perché insegna piegare li fiumi e schifare [schivare, evitare] le ruine de' lochi da loro percossi».[20] Con questo si ritorna a una visione, a una concezione utilitaristica della scienza, a una sua trasposizione a effetti pratici, propria di Leonardo. Tutte queste teorie contribuirono al formarsi della visione essenzialmente meccanicistica del mondo e della natura tipica di Leonardo, basata com'era su rapporti fra causa ed effetto, fra forza e reazione. A questa visione dinamica si ispirano non solo i suoi studi sui fluidi, o quelli *De moto e peso*, ma anche i suoi studi di ottica, di architettura, di anatomia addirittura, con la conseguente visione del corpo umano come una "macchina" e del mondo stesso come una

"terrestre macchina". E persino l'impeto, l'"impressione", il moto di una forza o di un "razzo", il colpo e la propagazione di un suono diventano per Leonardo esempi diversi assoggettati tutti a un'unica legge: proprio il lungo passo sopracitato, sull'"impressione" della forza negli "obbietti", contiene un'asserzione rivelatrice dei moti della mente di Leonardo e dell'unità del suo pensiero: «Ogni impressione si riserva lungamente nello obbietto ove s'impreme, come si vede ne' circuli, che dentr'alla superfizie dell'acqua si creano per la percussion di quella, che per lungo spazio infra l'acqua si movano, e ne' retrosi e onde [...] e'l medesimo fa lo sprendor nell'occhio, e la voce nell'orecchio».[21] Il passo del *Codice Leicester* costituisce la ripresa di un più antico concetto contenuto nel manoscritto H di Parigi: «L'acqua percossa dall'acqua fa circuli dintorno al loco percosso; per lunga distanzia la voce infra l'aria; più lunga infra il foco; più la mente infra l'universo; ma perché ell'è finita non si astende infra lo infinito».[22]

3. La statica

Questa parte fondamentale della meccanica, nota nel Medioevo come scienza *de ponderibus*, si occupa di problemi inerenti le bilance, le leve, le pulegge, i piani inclinati e i perni, ma non è svolta coerentemente da Leonardo in nessuna delle annotazioni del *Codice Leicester*, salvo considerare il problema della gravità in relazione al centro del mondo, oggetto di alcune sporadiche note vinciane, come quella al f. 26 v (11A): «Come non si può descrivere l'andatura dell'acqua, se prima non si definisce che cosa sia gravità, e dov'essa gravità nasca o muoia» che deve perciò considerarsi, per il suo contenuto programmatico e per la sua posizione nel contesto delle diciotto carte di cui si compone il codice, un problema da affrontare preliminarmente alla trattazione del moto e del comportamento dell'acqua, cui va perciò riconosciuta una certa precedenza cronologica nell'insieme delle note vinciane. Lunghe annotazioni sul centro di gravità della Terra si trovano ai ff. 35 v e 36 r (1B, 2A), e dal primo di questi due fogli ricaviamo importanti notizie sul pensiero di Leonardo là dove egli afferma che «la gravità della terra e dell'acqua, insieme giunte e miste, abbino comunemente il suo centro concentrico col centro del mondo, el quale centro ancor sia centro della superfizie sperica dell'acqua, e non del suo peso». Leonardo sosteneva inoltre che «li centri de' corpi gravi sono tre, e son variamente situati [...]. Il primo è il centro della magnitudine, il secondo è centro della gravità naturale, e 'l terzo è il centro della gravità accidentale» concludendo che «il centro della gravità dell'acqua e della terra essere concentrici col centro del mondo, quando la terra fussi perfettamente sperica. Allora il centro del mondo sarebbe centro della spera della terra, come della spera dell'acqua. Ma non si produrrebbe animali terrestri». I grandi temi della statica classica e medioevale (le leve, il piano inclinato, la bilancia) non sono presenti se non in controluce nelle note del *Codice Leicester*, in quanto trattati in manoscritti cronologicamente anteriori, come il manoscritto 8937 della Biblioteca Nacional di Madrid, 1493-95 circa, in gran parte dedicato a questi temi, e specialmente a problemi relativi al carico di pilastri e travi e alla loro flessione o deformazione. Ancor

prima, nel manoscritto A di Parigi, f. 45 r, 1490-92 circa, Leonardo aveva riformulato la legge fondamentale delle bilance, dedotta da Euclide e Archimede, e confermata da Giordano Nemorario nel secolo XIII, riformulazione che costituì il fondamento di una serie di variazioni sull'equilibrio semplice e composto di cui ritroviamo schemi nel manoscritto 8937 di Madrid, ff. 129 v, 157 r e 167 v, nel *Codice Atlantico*, f. 235 v (ex 86 v-b) e nel manoscritto M di Parigi, f. 38 r.[23] Un corollario a questi problemi teorici è il passo del *Codice Leicester* relativo a un'asse ai cui estremi sono seduti due uomini (volgarmente ritenuto illustrare, per alcuni, l'altalena, ma, in realtà, applicazione pratica di un precetto di meccanica statica): «Quando due omini sono innelli stremi opposti d'un pancone posto in bilancia insieme coll'equal peso delli omini, e che l'un di loro voglia spiccare un salto in alto, allora esso salto sarà fatto in giù dal suo stremo di pancone, e l'omo non si leverà mai in alto, ma resterà nel suo sito insino che lo opposito omo li ribatte il pancone ne' piedi».[24] L'osservazione è, fra l'altro, l'unica in tutto il *Codice Leicester* a essere corredata da un disegno in cui compaiano figure umane, tracciate con straordinaria percezione delle forze e dei movimenti sottesi. Leonardo aveva inoltre studiato rapporti di perni e pulegge per sollevare carichi[25] in cui l'analisi delle forze trovava applicazione anche nel campo dell'architettura e, particolarmente, nello studio degli archi e delle sollecitazioni cui sono sottoposti i vari blocchi che li compongono. Si veda il disegno al f. 142 verso del manoscritto 8937 di Madrid. Nel suo avvicinarsi ai problemi della statica, Leonardo poté avere dunque accesso, fra i testi dell'antichità, al *Liber de ponderoso et levi* attribuito a Euclide, tradotto in latino nel Medioevo, o più difficilmente, perché in greco (benché anch'esso tradotto in latino nel Medioevo), al libro su *L'equilibrio dei piani* di Archimede e alla *Meccanica* di Erone Alessandrino, ma la scoperta del manoscritto 8937 di Madrid ha consentito di far risalire a Giordano Nemorario gran parte delle osservazioni svolte da Leonardo in quel codice.[26] A Giordano Nemorario (il matematico forse domenicano vissuto ante 1260) sono attribuiti tre trattati di statica in latino: gli *Elementa,* il *Liber de ponderibus* e il *Liber de ratione ponderis*[27], che Leonardo potrebbe aver compulsato, alla fine del suo primo periodo lombardo, grazie all'aiuto del dotto amico Luca Pacioli, ma non sarà da escludere anche la conoscenza del *De ponderibus* di Biagio Pelacani, citato da Leonardo stesso in un manoscritto di questi anni.[28]

Nel contesto della carriera di Leonardo, gli interessi per i problemi statici sembrano esser venuti a maturazione in conseguenza del suo coinvolgimento con pratici problemi di architettura, primo fra tutti il problema secolare della costruzione del *tiburio* (la cupola) del Duomo di Milano (cui si cercava di dare soluzione verso il 1487-90), come prova la sequenza cronologica dei disegni dedicati a questa fabbrica (per la quale egli esegue anche un modello ligneo), scaglionati in un arco di tempo che va dal 1487 al 1490, e sparsi fra il manoscritto B di Parigi, il *Codice Trivulziano* di Milano e il *Codice Atlantico*. Il problema era quello di far sostenere un'enorme cupola da quattro altissimi piloni, raccordandone la sommità in un'imposta ottagonale (o quadrata, come contemporaneamente suggeriva Bramante). Il problema era dunque essenzialmente di scaricare il peso del *tiburio* non soltanto in verticale sugli alti ed esili pilastri, ma di distribuirlo in obli-

quo, scaricandone una parte sulle volte adiacenti. È facile intuire come questo difficile compito possa aver stimolato Leonardo nelle indagini teoriche che, come abbiamo visto, si situano, a partire dal manoscritto A di Parigi, dal 1490-92 fino a giungere, attraverso il manoscritto 8937 di Madrid del 1495-97, anche al *Codice Leicester*, verso il 1505-10, quando, nel frattempo, Leonardo si era potuto dedicare concretamente alla risoluzione di molti altri problemi di scienza delle costruzioni, anche connessi con l'edificazione di edifici militari, a loro volta studiati secondo le leggi della dinamica dei proietti e della balistica.

4. Balistica, arte e architettura militare

In un famoso passo del *Codice Leicester*,[29] Leonardo, dopo aver ricordato che «molti stieno con instrumento alquanto sotto l'acque» (alludendo qui a strumenti fatti con otri o vesciche e canne a noi già noti per essere stati disegnati, oltre che da Leonardo, anche dai suoi predecessori Mariano di Jacopo detto il Taccola e Francesco di Giorgio Martini), allude a un suo metodo per rimanere a lungo sott'acqua senza mangiare che egli si rifiuta di scrivere, pubblicare (rendere pubblico) e divulgare «per le male nature delli omini, i quali userebbono li assassinamenti nel fondo de' mari col rompere i navili in fondo e sommergerli insieme coll'omini che vi sono dentro», nonostante egli abbia divulgato altri mezzi per stare sott'acqua, non pericolosi per gli altri uomini, che possono infatti accorgersene grazie alle canne e ai sugheri che appaiono sul pelo dell'acqua. Leonardo aveva già dedicato studi e disegni a questi ingegni guerreschi fin dal tempo del manoscritto B di Parigi, 1487-90 circa, elaborando addirittura sistemi perforanti e scafi di navi a doppio involucro, proprio per impedire che, una volta perforate le pareti delle imbarcazioni, queste potessero affondare. Tali studi trovavano giustificazione nel contesto della situazione politica e militare dello Stato sforzesco all'epoca del primo soggiorno milanese di Leonardo (1482-99), contesto in cui si chiarisce il tipo di prestazioni prettamente militari che Leonardo aveva offerto a Ludovico il Moro con la sua lettera del 1483 circa.[30] Lo stesso manoscritto B di Parigi fornisce la prova di un forte coinvolgimento di Leonardo nell'opera di fortificazione e aggiornamento del sistema difensivo lombardo con le celebri proposte di dotare il Castello di Milano di una nuova altissima torre e di un gigantesco rivellino triangolare, e di migliorare le strutture militari allora esistenti con vari e nuovi accorgimenti difensivi (troniere, scale interne, caditoie). Leonardo si rivolge allo studio degli *scriptores de re militari* (Vitruvio, Vegezio, Frontino, e soprattutto Valturio) con l'intenzione di accrescere il suo bagaglio di conoscenze militari e il suo lessico tecnico. Il subitaneo incremento della potenza delle armi da fuoco che avviene tra l'ultimo decennio del Quattrocento e l'inizio del nuovo secolo induce però Leonardo anche allo studio del moto dei proietti, e certo anche in relazione alle sue meditazioni sulle teorie del moto dei gravi e, particolarmente, alla teoria dell'*impetus*, come già sopra esposto. Leonardo osserva il moto delle *ballotte* (le palle scagliate dai cannoni), sperimenta la loro potenza e la loro gittata, studia nuovi tipi e forme di proiettili, anche

esplosivi, verifica la potenza del loro impatto su vari tipi di terreno o di superfici. Il periodo di più intensa interrelazione fra studio delle traiettorie dei proietti e della potenza del loro impatto sulle murature e arte militare, 1497-1503 circa, coincide con gli anni che vedono la caduta dello Stato sforzesco a opera dei francesi (1499), la presenza di Leonardo a Venezia e nel Friuli per proporre un sistema difensivo contro l'invasione dei turchi dalla terraferma (1500) e con il periodo passato da Leonardo al servizio di Cesare Borgia in Italia centrale (1502-3), quando viene nominato "architetto e ingegnere generale" col compito di sovrintendere a tutte le fortezze del suo ducato. I disegni e gli studi del manoscritto I e del manoscritto L dell'Institut de France, che coprono cronologicamente questo periodo, consentono di verificare la consentaneità e la correlazione fra gli studi di balistica e l'architettura militare, la quale ultima viene a subire una modifica sostanziale di forme e strutture, più basse di quelle tradizionali, smussate negli angoli, inclinate o convesse nelle loro cortine e coperture come per offrire ai colpi e alla potenza delle *ballotte* superfici che vanifichino la forza d'incidenza del proietto, in estensione delle leggi ottiche sulla rifrazione o "refressione" dei razzi luminosi (che "risaltano" diversamente a seconda del tipo di superficie che colpiscono). I maggiori e i più inusitati raggiungimenti teorici ottenuti da Leonardo in questo campo sono da vedere nei disegni di fortezze a pianta concentrica e corpi digradanti in altezza, con superfici concavo-convesse, e in quelli di fortezze a pianta stellare contenuti nel *Codice Atlantico*,[31] assegnabili alla fine del periodo borgiano, 1503 circa. Sono disegni di questo tipo che fanno di Leonardo l'inventore di forme assolutamente rivoluzionarie, totalmente nuove nella storia dell'architettura, e che introducono anche in questo campo, tradizionalmente ritenuto statico per definizione, le leggi di azione e reazione, di causa ed effetto, che contraddistinguono tutta la ricerca leonardiana. Ecco perché queste fortezze circolari, smussate e abbassate, queste piante stellari (benché prefigurate in disegni di Giuliano da Sangallo come semplici schemi grafico-geometrici) sono state definite il più alto raggiungimento di Leonardo nel suo desiderio di combinare principi teorici, senso organico della forma e capacità di osservazione visiva,[32] in perfetta applicazione di ricerche meccaniche e, particolarmente, balistiche, condotte nell'arco di oltre un decennio.[33] Memoria degli studi più antichi sulla potenza delle armi da fuoco e sulla balistica, alcuni dei quali risalgono al tempo del *Codice Trivulziano* e del manoscritto AA di Parigi, 1490-92 circa, è in alcune note del *Codice Leicester*, come al f. 11 r (11A) dove Leonardo paragona la potenza dell'acqua riscaldata nel centro della terra «a similitudine della polvere infocata nella bombarda», e, ancora, al f. 12 v (12B), in un contesto analogo («come l'acqua non si può condensare o rarefare sanza caldo o freddo, come si vede fare all'aria nella palla piena di vento o come el foco dentro alla bombarda»). Memoria di qualche espediente militare forse vagheggiato da Leonardo quando si trovava al servizio di Ludovico Sforza o del duca Valentino come ingegnere militare sembrano poi trattenere due passi del *Codice Leicester*: «Come si debbe ordinare l'impiti de' fiumi per ispaventare il nemico, che non entri a danneggiare le valli d'esso fiume» e «come il fiume per esser passato dal tuo esercito si debbe convertire in molti e piccoli fiumi. Come si deve guadare li fiumi sotto li ordini de' cavalli che sostenghino alla fanteria l'impeto delle acque. Come con

li otricelli l'esercito debbe passare i fiumi a noto».[34] Per questi espedienti, come anche per il sistema d'affondare le navi citato in apertura, Gerolamo Calvi aveva suggerito una possibile dipendenza di Leonardo dal *De architectura* di Leon Battista Alberti (pubblicato in latino nel 1486), dove, infatti, nel libro V, si danno suggerimenti di tattica e guerra navale di questo tipo. Nello stesso *Codice Leicester*,[35] Leonardo cita espressamente un'altra opera dell'Alberti, il *De navi* (si tratta di un'opera perduta), alla quale egli aveva molto probabilmente già fatto ricorso al tempo del manoscritto 8936 di Madrid, 1504-5 circa. Con Francesco di Giorgio Martini, l'Alberti è da ritenere una delle fonti ispiratrici principali di Leonardo (e nell'arco di tutta la sua carriera), non solo per quanto riguarda i principi architettonici ai quali Leonardo si rifece, ma anche per ciò che l'Alberti e la sua opera teorica rappresentavano ai suoi occhi: una perfetta combinazione di dottrina e cultura umanistica con un'approfondita conoscenza delle scienze naturali e delle arti meccaniche, che lo faceva apparire a Leonardo come l'uomo ideale in cui si erano mirabilmente fusi lo scienziato, l'artista e il tecnico.[36]

5. La dinamica e le sue applicazioni

In accordo con la filosofia della natura di Aristotele, diffusa e ancora in gran parte accettata nel Medioevo, che distingueva tra mondo celeste e mondo elementare, si poneva agli studiosi dei fenomeni naturali l'esigenza di scindere fra "materia" e "forma": la materia prima esiste, potenzialmente, indipendentemente in un sostrato universale, mentre la sua esistenza in atto è sempre connessa con la forma. La materia è, in sostanza, il principio d'individuazione, mentre la forma dà a ogni cosa il suo carattere essenziale. Se si considerano le manifestazioni fondamentali della materia e della forma nel mondo, si deduce l'esistenza di quattro elementi fondamentali: la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Questi quattro elementi tendono, nella visione aristotelica, a disporsi concentricamente attorno al centro del mondo: la terra, sferica, è collocata al centro, e attorno a essa è collocata la sfera dell'acqua, quella dell'aria e, ultima, quella del fuoco. I quattro elementi tendono tuttavia a mescolarsi continuamente perché assumono sempre nuove forme e perciò, al tempo stesso, si mescolano sempre in modo diverso. Gli elementi tendono a raggiungere, come si è visto discutendo della "meccanica" in generale, una disposizione statica, o di riposo, connessa con i loro luoghi naturali rispetto al centro del mondo (il luogo della loro "quiete") ma, a causa dei loro continui mutamenti e rimescolamenti, prodotti dai movimenti celesti, producono composti in continua mutazione. Queste mutazioni e questi perenni movimenti costituiscono, in realtà, l'ordine stesso della natura. Studiare la natura equivale quindi a studiare il movimento.[37] È esattamente questo il contesto intellettuale in cui si muove Leonardo, all'inizio del Cinquecento, quando, nelle pagine del *Codice Leicester*, si pone il problema dello studio del mondo, dei suoi elementi, acque, terre, aria, e delle origini della sua conformazione. Lo studio dei quattro elementi fu posto da Leonardo, fin dal tempo del manoscritto Forster III, circa 1495-97, alla base dello studio della dinamica e del moto,[38] come è fat-

to esplicito da un passo del *Codice Atlantico*, di quegli stessi anni, in cui Leonardo discute del moto dei gravi che desiderano cadere per la via più breve e che contiene, alla fine, anche un esplicito rimando alle teorie di Aristotele: «Sì come il *foco* è più lieve elemento, così è di manco resistenzia; e se possibile fussi a condurre alla sua somma altezza qualche quantità d'aria, essa aria perforerebbe tale elemento, sanza mai dare riposo al suo discenso, finché alla sua spera fussi condotta. Similmente, essendo l'*aria* di più levità che l'*acqua*, e già essa aria è di manco resistenzia; onde quando l'acqua, che lassù vapora, si riduce alla sua semplice natura, di là discende, perforando l'aria che sotto non le pò resistere, e al suo elemento per la più breve via si conduce. Similmente la *terra*, più grave che l'acqua, se sarà posta alla superfizie d'essa acqua, quella, come più leggieri, non la potrà resistere, onde essa terra per la più brieve via al fondo dell'acqua si conduce [...]. Dice Aristotile che ogni cosa desidera mantenere la sua natura. La gravità, per essere rescacciata dalle cose lievi, desidera tal sito, che essa più non pesi, che la sua densità rimanga sanza peso».[39] In questo quadro generale, lo studio diramato dell'elemento "acqua", svolto nelle pagine del *Codice Leicester* poco meno di un decennio più tardi, è l'indizio di una acuta individuazione anche delle proprietà più dinamiche insite in quest'elemento e quindi della sua assunzione a modello delle leggi sul movimento. Ma nel più ampio contesto dello studio sull'acqua acquistano senso e giustificazione anche le annotazioni sui fossili, sulla maggior altezza delle montagne rispetto alle acque (in relazione al centro del mondo) e, in generale, quelle sulla geografia fisica sparse per molte pagine del *Codice Leicester*, in quanto l'acqua è vista, fra i quattro elementi, come l'elemento dinamico che più contribuisce alla trasformazione del mondo. E ne deriva, da quelle premesse aristoteliche, anche la sua visione del mondo e dell'universo, tutto visto in perenne azione e trasmutazione, al punto da influenzare anche la sua visione artistica della natura: dal paesaggio fluviale nello sfondo della *Gioconda*, 1503-5 circa, alle azioni di erosione dell'acqua e del vento di cui si ha straordinaria raffigurazione, quasi una visione del cosmo in movimento e trasformazione, nel primissimo piano di rocce con fossili e nello sfondo della *Sant'Anna* al Louvre, 1510-13 circa.

6. Tecnologia e macchine

Così come la scienza della statica è studiata da Leonardo in conseguenza degli studi sull'architettura ma, al tempo stesso, ne costituisce le premesse teoriche, così la dinamica degli elementi contribuisce a chiarire la genesi della meccanica applicata di Leonardo che ne è, allo stesso tempo, una derivazione pratica. Leonardo trasferisce la sua visione e concezione del mondo anche nelle macchine e nei congegni ingegnereschi, in diversi dei quali egli pretenderebbe di infondere quella stessa vitalità e organicità presente nella natura e negli organismi viventi, fino a farli vivere di forza propria. In questo contesto acquistano grande significato i tentativi di generare il "moto perpetuo" a cui Leonardo aveva dedicato diversi studi: si vedano per esempio quelli nel manoscritto 8937 di Ma-

drid, dove egli osserva che «nessuna cosa mossa potrà essere causa di moto al suo motore»,[40] proprio sulla base dell'osservazione del movimento di una ruota mossa dall'acqua, cosa che gli farà poi concludere circa l'impossibilità del moto perpetuo, i cui seguaci dovrebbero accompagnarsi con i cercatori d'oro. Spettacolari disegni di macchine, molle in movimento e in tensione corredano le pagine del manoscritto 8937 di Madrid, ma il fattore dinamico, inteso come intrinseca "necessità" insita nell'elemento stesso, è sotteso invece nel *Codice Leicester* quasi a ogni osservazione inerente l'acqua e il suo comportamento. Leonardo si era interessato fin dai primi anni fiorentini alle "macchine", anche se i suoi primi disegni tecnologici, molti dei quali si trovano nel *Codice Atlantico* della Biblioteca ambrosiana, rivelano ancora, secondo una felice definizione[41], un dettaglio "mastodontico". Grande impatto dovettero avere sul giovane Leonardo le macchine ideate e costruite da Filippo Brunelleschi per l'edificazione della cupola di Santa Maria del Fiore a Firenze, che egli ricopiò in pagine che ci sono pervenute del *Codice Atlantico*.[42] Molti altri artisti-architetti, come il senese Taccola, Giuliano e Antonio da Sangallo e Buonaccorso Ghiberti disegnarono le stesse macchine (la famosa "colla grande", una sorta di argano per levare grossi pesi fino alla sommità della cupola, oppure la gru girevole, ideata da Brunelleschi per essere collocata alla base della lanterna della cupola), indizio dell'enorme interesse suscitato dalla tecnologia brunelleschiana sugli artisti del Quattrocento. Questo interesse giovanile di Leonardo per le "invenzioni" brunelleschiane offre anche una chiave di lettura per affrontare le sue "scoperte" tecnologiche successive. Raramente, infatti, Leonardo inventò, nel vero senso del termine, qualche nuovo strumento tecnologico o qualche nuova "macchina": egli sembra infatti essersi limitato, per tutta la sua lunga carriera, a registrare le invenzioni altrui e, semmai, a perfezionarle e a renderle più funzionali. Il mito di un Leonardo che tutto ha inventato e scoperto, spesso con anticipo di secoli sull'evoluzione della storia della scienza e della tecnica, è stato molto ridimensionato dagli studi degli ultimi decenni (anche se persistono letture attuali antistoriche che continuano ad accreditargliene). L'invenzione dell'elicottero, del volo umano, del paracadute sono generose estensioni di concetti moderni a progetti, rimasti sulla carta, che non furono mai realizzati o che, se lo furono, non poterono mai funzionare. L'attribuzione a Leonardo della scoperta dell'automobile (sulla base di vari disegni) è poi in tutto da respingere: Leonardo ha infatti solo perfezionato quei carri semoventi, conosciutissimi attraverso i trattati del Quattrocento (come quelli di Francesco di Giorgio Martini), che servivano a muovere pesi o parti architettoniche colossali. E così la supposta invenzione della bicicletta (da un disegno scoperto al verso di un famoso disegno d'architettura militare contenuto nel *Codice Atlantico*) deve accogliersi con grande cautela, sembrando lo schizzo assai più tardo (forse del Settecento) e, comunque, non di mano di Leonardo: si sarebbe comunque trattato di una bicicletta che non poteva sterzare (come quella più tarda di Karl von Drais, infatti) e che avrebbe provocato la sicura caduta del conducente. I veri contributi leonardiani alla tecnologia si hanno in settori assai più circoscritti e meno eclatanti, come quelli dati al settore delle macchine tessili, delle macchine per battere lamine metalliche o a quelle per creare "bisantini", cioè *paillettes*, indizio che il raggiungimento di un'invenzione

era assai facilitato dalla limitatezza degli scopi che si prefiggeva: nell'ultimo caso citato, quello di fornire materia prima per gli abiti di corte.

Continuano invece ad affascinare, per la vastità dei concetti che abbracciano, le considerazioni più generali di Leonardo, quelle che rimangono "confinate" sul piano dell'astrazione. Per esempio, la sua teoria che sembra attribuire una volontà insita anche nelle cose inanimate, e interna anche alle "macchine", è certo più suggestiva che reale. "Necessità" è il nome dato da Leonardo al principio inesorabile dell'obbedienza di ogni elemento alla legge che si rende visibile in ogni manifestazione del "primo motore" nell'universo: dalle grandi rivoluzioni dei pianeti al movimento di una goccia d'acqua che scivola e si trasforma su un piano inclinato,[43] e pertanto l'universo, mosso dal "primo motore", è, per Leonardo, un perfetto meccanismo, perfettamente riproducibile dall'uomo nelle sue varie componenti.

7. Geografia e anatomia

Un altro settore della conoscenza al quale Leonardo si dedicò con passione è quello della geografia. Per le sue teorie generali concernenti la struttura della Terra quale appare, per esempio, soprattutto dalle pagine del *Codice Leicester*, e cioè per dare una base sistematica alla sua concezione della geografia intesa come geografia fisica, Leonardo si avvalse soprattutto degli scritti di Plinio, di Alberto Magno, Frontino, Teofrasto e Tolomeo soprattutto, senza dimenticare il solito Aristotele (la *Meteora* di Aristotele è più volte citata nei manoscritti di Leonardo) del quale, più tardi, Leonardo ricercherà un'opera assai insolita: egli appunta infatti nel manoscritto K (2) di Parigi: «De incremento Nili, opera d'Aristotile piccola».[44] Dai primi due autori citati sembra in particolare ripresa la teoria, erronea, circa l'origine dei fiumi che viene fatta risalire a un moto che porta l'acqua dalle profondità degli oceani alle sommità dei monti. Da Teofrasto sembra invece desunta la teoria del "frusso" e "refrusso" del mare[45] forse aggiornata sul *De navi*, l'opera perduta di Leon Battista Alberti che Leonardo aveva a più riprese compulsato. Per le teorie sul flusso e riflusso del mare Leonardo sembra poco più tardi essersi giovato anche di un'opera di Pietro d'Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et precipue medicorum*, edita a Venezia nel 1471, che trattava soprattutto di medicina, ma che Leonardo cita in forma abbreviata come *El Conciliatore de frusso e refrusso del mare*[46] in riferimento a due capitoli che trattano di questo problema. Da un'edizione della *Geografia* di Tolomeo, forse quella stampata a Ulm nel 1482[47] o quella stampata a Roma nel 1490,[48] sono desunti molti dei nomi citati da Leonardo nel *Codice Leicester*, anzi, è stato osservato dal Calvi che proprio col sussidio di quest'opera (e preferibilmente l'edizione di Ulm del 1482) e della cartografia tolemaica sono studiati nel *Codice Leicester* mari, corsi dei fiumi, montagne e distribuzione delle terre e delle acque. Tolomeo è del resto citato apertamente da Leonardo nel manoscritto 8936 di Madrid, f. 3 r, 1504-5 circa, nell'elenco di libri da lui posseduti; alla *Cosmografia* egli avrebbe soprattutto fatto ricorso quale modello paradigmatico per affrontare lo studio del corpo uma-

no, da lui definito "minor mondo": «Adunque qui con 15 figure intere ti sarà mostro la cosmografia del minor mondo, col medesimo ordine che innanzi a me fu fatto da Tolomeo nella sua Cosmografia; e così dividerò poi quelle membra come lui divise il tutto in provincie».[49] Il paragone fra il corpo della terra e il corpo dell'uomo viene svolto da Leonardo anche più dettagliatamente, e, come sempre accade mano mano che egli va approfondendo i suoi studi in un campo specifico, si avvale degli schemi concettuali e delle metodologie di ricerca messe a punto in un settore per offrire una visione quanto più razionalizzata e comprensibile di un altro campo di indagine, come a utilizzare "modelli" concettuali che gli permettano di procedere speditamente, dando per acquisiti alcuni schemi "base" di riferimento. È il caso della similitudine che egli va riscontrando fra l'insieme delle vene del corpo umano e i fiumi sulla Terra, in un foglio che deve essere contemporaneo al *Codice Leicester*: «Qui si farà l'albero delle vene in generale, sì come fe' Tolomeo l'universale della sua Cosmogrofia, poi si farà le vene di ciscun membro in particulare per diversi aspetti»[50] e che, purtroppo, lo condurrà, proprio nelle pagine del *Codice Leicester*, a spingere troppo oltre la similitudine proponendo anche un rapporto fra l'origine dei fiumi e l'origine delle vene, dove entrambe le origini proposte da Leonardo gli si riveleranno più tardi sbagliate. Tra le annotazioni di geografia fisica più interessanti contenute nel *Codice Leicester*, vanno ricordate quelle al f. 36 r (1B) sulla formazione della terra, delle montagne e degli oceani (egli crede che le montagne si siano originate per il crollo della volta di una enorme caverna; egli pensa inoltre che il centro della Terra sia costituito d'acqua), al f. 31 r (6B) dove egli, commentando il disegno schematico del globo terrestre con le sue montagne (la «Terra segata per il mezzo, e vederassi le profondità del mare e della Terra»), contesta che la superficie dell'acqua terrestre possa essere più alta delle cime delle montagne, ai ff. 8 v (8B), 9 r (9A) e 9 v (9B), sull'origine dei fossili marini, ai ff. 10 r e 10 v (10A e 10B) con più lunghe trattazioni dello stesso tema e l'osservazione secondo cui il mar Mediterraneo sarebbe stato, in epoche remote, un mare assai più vasto e «sopra le pianure della Italia, dove oggi volan li uccelli a torme, solea discorrere i pesci a grandi squadre». E ancora alla geografia fisica sono dedicate le note ai ff. 11 v (11B) sulle sorgenti, 26 r (11B) sugli stagni, e 20 r (17B) sull'innalzamento del Mediterraneo a causa dei fiumi e sul suo ricongiungersi con l'oceano. Il codice non contiene quei grandi disegni geografici per i quali Leonardo occupa un posto eminente nella storia della geografia moderna, anche se molti di questi disegni, oggi conservati a Windsor, possono essere considerati contemporanei al *Codice Leicester*. Esso contiene tuttavia diversi disegni schematici della Terra, talvolta presentata nelle sue relazioni con il Sole e la Luna, come nel famoso disegno del f. 1 r (1A) o nei disegni al f. 2 r (2A), 7 v (7B), 30 r (7B). Al f. 36 r (1B), invece, la Terra è disegnata schematicamente a margine nel suo rapporto fra oceani e terre emerse, fra le nuvole e il cielo sereno. L'ultimo schema circolare del globo terrestre e la sezione più in basso illustrano invece il concetto, cui si è già fatto cenno, secondo cui il centro della Terra sia costituito da un'enorme caverna d'acque che, risalendo in superficie attraverso le vene, darebbe origine ai fiumi. Una sezione più grande e articolata che illustra lo stesso concetto è quella che occupa la parte centrale del f. 3 v (3B), mentre

due altri schemi del globo si ritrovano ancora al f. 31 r (6B), e un altro ancora è al f. 10 r (10A), angolo superiore destro. Al f. 35 v (2A) è un altro schema del globo terrestre dove viene analizzato il rapporto di volume e gravità fra acque e crosta terrestre. Uno schema analogo è al f. 34 v (3A), nell'angolo superiore destro della pagina. La rassegna dei piccoli disegni del globo terrestre presenti nel *Codice Leicester* rischierebbe però di fornire un'immagine parziale e forse riduttiva dell'interesse mostrato da Leonardo per la riproduzione della Terra. Leonardo aveva infatti iniziato a occuparsi di carte geografiche e di mappe molto prima, fin dal tempo del suo primo soggiorno milanese, quando descrive minutamente le valli lombarde (Valtellina, val di Chiavenna, Valsassina ecc.). La sua attività di cartografo riceve ulteriore impulso nel periodo immediatamente successivo, in concomitanza con le sue incombenze di carattere militare: con la famosa pianta di Imola[51] si può dire abbia inizio la moderna cartografia e la corretta rappresentazione del territorio. Gli studi geografici e cartografici di Leonardo[52] sono forse anche alla base della diffusione, nella Milano tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, della moda di possedere mappamondi e carte geografiche, di cui testimonia anche l'affresco di Bramante raffigurante *Eraclito e Democrito*, 1487-88 circa,[53] che presenta appunto, fra i due filosofi, un mappamondo tolemaico. Inoltre, fra le cose lasciate in eredità dall'allievo di Leonardo, Marco d'Oggiono, alla sua morte (1524), figuravano infatti anche mappamondi e «quadri di Lumbardia in tella de relevo» molto probabilmente realizzati sulla base di disegni di Leonardo stesso,[54] al quale si è anche per lungo tempo attribuito il disegno (d'altra mano, in realtà, ora nel British Museum di Londra) di un "mappamondo" in cui compare per la prima volta il nome "America". L'interesse di Leonardo per la rappresentazione della Terra trovava la sua origine nella già citata similitudine da lui riscontrata fra il corpo umano e la "terrestre macchina", fra le vene e i corsi d'acqua, fra il modo in cui il corpo umano prende vita dal sangue e quello col quale la "macchina del mondo" vive e si trasforma. Da qui il paragone fra il "laco del core" e il mare che gli si rivelerà poi, a mano a mano che i suoi studi sull'anatomia procedono, erroneo. È stato universalmente notato che lo stimolo a intraprendere lo studio dell'acqua e, nella fattispecie, dei fiumi e dei canali, dovette derivare a Leonardo dal suo soggiorno in Lombardia e dal forte impatto suscitato in lui da questa regione così diversa, per conformazione geografica, dalla sua Toscana, dove corsi d'acqua e canali, al confronto, scarseggiano. Di più, la rete idrica lombarda, con i suoi canali artificiali e i navigli, e cioè lo sforzo fatto dall'uomo per imbrigliare la potenza dell'acqua a fini utilitaristici, dovette suscitare in lui motivo di profondo interesse e suggestione, poiché ciò che sembra maggiormente interessare Leonardo sono proprio la potenza e la forza dell'acqua e, di conseguenza, gli sforzi per poterla dominare. Ai fiumi, che, secondo Leonardo, si possono chiamare «degnamente la fortuna avversa o prospera di tutti i sua vicini»,[55] sono dedicati lunghi brani del *Codice Leicester*. Secondo la visione dinamica della natura e del mondo di Leonardo, ai fiumi va assegnata una responsabilità enorme nelle trasformazioni morfologiche: per Leonardo sono proprio i fiumi, infatti, a mutare «il mondo di centro e di figura»[56] con il continuo variare dei loro letti, col corrodere gli argini e le sponde, col sommergere le terre, col far precipitare le montagne

e così di continuo variare la geografia terrestre. E anche se le visioni grandiose del corso del Nilo, del Danubio, del Rodano e di tutti i fiumi dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa costituiscono immagini letterarie desunte dalle fonti classiche più che il risultato di osservazioni dirette, è indubbio che forse mai prima di Leonardo a essi venne dedicata tanta attenzione. Affascinato dal paragone fra la "terrestre macchina" e il corpo umano, trova che i fiumi si causerebbero dalle profondità degli oceani e dei mari e che essi scorrono «con infinita ramificazione pel corpo della terra»[57] e la loro origine sarebbe da ricercarsi nel calore prodotto al centro della Terra.[58] L'accettazione di questa teoria spinge Leonardo ad accogliere un altro paio di assurdità, la prima secondo cui «tutte le vene e fiumi del mondo sono congiunti insieme»;[59] l'altra secondo cui sarebbe possibile vedere «una vena surgere in Cicilia [Sicilia], la quale, a certi tempi dell'anno, versa foglie di castagno in moltitudine, e in Cicilia non nasce castagne».[60] A corollario, e per giustificare questa teoria, Leonardo asserisce anche che «l'acque de' mari salati son dolci nelle sua gran profondità»[61] e che il centro del mondo è costituito da acqua.[62] È a prima vista difficile capire perché Leonardo, acuto osservatore, possa essersi accontentato di simili spiegazioni circa l'origine dei fiumi, soprattutto pensando che un analogo errore di valutazione (il ritenere che sulla Luna ci fossero oceani e acque) non gli aveva impedito di spiegare il *lumen cinereum* della Luna.[63] Tuttavia, la profonda similitudine che Leonardo avvertiva fra Terra e corpo umano, entrambi vivificati dal flusso dei liquidi, gli faceva considerare i fiumi non come semplici flussi superficiali, ma come elementi vitali che penetravano nelle profondità della Terra, come lo era il sangue per il corpo umano,[64] quel sangue e quegli "spiriti vitali" che egli aveva cercato di raffigurare sotto l'epidermide della *Dama con l'ermellino* o sotto il volto della *Gioconda*. A tali teorie Leonardo sembra mantenersi fedele fino al tempo del manoscritto F di Parigi, 1508 circa (ed è perciò questa anche la data più estrema che si può considerare per l'avvenuta compilazione del *Codice Leicester*). In questo manoscritto[65] la somiglianza tra circolazione del sangue nelle vene e circolazione dell'acqua nelle "vene della terra" comincia a essere messa in discussione; ma, allorché egli riprende con rinnovato vigore i suoi studi d'anatomia verso il 1510-13, egli muta radicalmente d'opinione, con una straordinaria capacità di rifondarsi e di rigenerarsi alla luce delle nuove risultanze anatomiche cui era nel frattempo pervenuto. Dirà infatti: «Contraria è l'origine del mare all'origine del sangue, perché il mare riceve in sé tutti li fiumi, li quali son sol causati dalli vapori acquei levati infra l'aria; ma il mare del sangue è causa di tutte le vene».[66] Subito dopo egli passa così a demolire le sue precedenti teorie sull'origine dei fiumi e la dolcezza delle acque nelle profondità degli oceani: «Come l'oceano non penetra infra la terra. L'oceano non penetra infra la terra, e questo c'insegna le molte e varie vene d'acque dolci, le quali in diversi lochi d'esso oceano penetrano dal fondo alla sua superficie. Ancora il medesimo ci mostrano li pozzi fatti dopo lo spazio d'un miglio remoti dal detto oceano, li quali s'empiano d'acqua dolce».[67] Ed è questa una prova della straordinaria apertura mentale di Leonardo, il non rimanere fedele a se stesso per astratto principio di coerenza, ma il dimostrarsi pronto a modificare le sue teorie se si era convinto del contrario: un comportamento che apre la via alla scienza e al pensiero moderno.

Così lo studio del mare, delle onde che continuamente si generano in esso – bellissimi disegni di onde marine sono ai ff. 4 v (4B) e 26 v (11A) – e dei raggi solari che le colpiscono e ne sono potenziati in luminosità, permetterà a Leonardo di offrire una visione dilatata che è al tempo stesso poetica e scientifica: «Gli innumerabili simulacri che dalle innumerabili onde del mare refrettano, dalli solari razzi in esse onde percossi, son causa di rendere continuato e larghissimo splendore sopra la superfizie del mare».[68]

Note

* Per i testi di Leonardo citati cfr. J.P. Richter, *The Literary Works of Leonardo da Vinci*, 2 voll., Phaidon, Oxford 1970, con C. Pedretti, *Commentary*, 2 voll., Phaidon, Oxford 1977; A.M. Brizio, *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, UTET, Torino 1952 (edd. successive 1968, 1980); A. Marinoni, *Leonardo da Vinci. Tutti gli scritti. Scritti letterari*, Rizzoli, Milano 1952 (altra ed. Milano 1982). Per il *Trattato della pittura* si vedano almeno C. Scarpati (a c. di), *Leonardo da Vinci. Il Paragone delle arti*, Vita e Pensiero, Milano 1993; E. Camesasca (a c. di), *Leonardo. Trattato della pittura*, Tea Arte, Milano 1995; C. Pedretti (a c. di), *Leonardo da Vinci. Libro di Pittura. Codice Urbinate lat. 1270 nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, trascrizione critica di C. Vecce, Biblioteca della Scienza italiana, IX, Giunti-Barbera, Firenze 1995, 2 voll. Per i testi del *Codice Leicester*, vedi G. Calvi (a c. di), *Il Codice di Leonardo da Vinci nella Biblioteca di Lord Leicester in Holkam Hall*, Treves, Milano 1909; J. Roberts (a c. di), *Il Codice Hammer di Leonardo da Vinci. Le acque, la terra, l'universo*, introduzione di C. Pedretti, catalogo della mostra, Giunti, Firenze 1982; C. Pedretti (a c. di), *The Codex Hammer of Leonardo da Vinci*, Giunti, Florence 1987; *The Leonardo da Vinci Codex Hammer*, catalogo della vendita, Christie's, New York 1994; *Leonardo da Vinci. Della natura, peso e moto delle acque. Il Codice Leicester*, catalogo della mostra, Electa, Milano 1995. Tutti i manoscritti di Leonardo sono stati inoltre editi con moderni criteri filologici in questo secolo. Si veda particolarmente l'edizione del *Codice Atlantico* pubblicata sotto gli auspici della Commissione nazionale vinciana in ventiquattro volumi, dodici di fac-simili (Giunti-Barbera, Firenze 1973-1975) e dodici con le trascrizioni diplomatica e critica di A. Marinoni (Giunti-Barbera, Firenze 1975-1980). Si vedano inoltre le edizioni dei manoscritti dell'Institut de France, A-M, ai quali si è spesso fatto riferimento, curate da A. Marinoni (con appendici di A. Marinoni e P.C. Marani), Giunti-Barbera, Firenze 1986-1990.

[1] C. Scarpati (a c. di), *op cit.*, 1993, pp. 11 ss.
[2] Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, par. 12.
[3] Ivi, par. 13.
[4] C. Pedretti (a c. di), *Leonardo da Vinci. Libro di Pittura...*, cit., p. 438.
[5] Cfr. C.A. Truesdell, *The Mechanics of Leonardo da Vinci*, in "Essays in the History of Mechanics", New York 1968.
[6] Cfr. C. Vasoli, *A proposito di scienza e tecnica nel Rinascimento*, in *Leonardo nella Scienza e nella Tecnica*, Giunti, Firenze 1975, pp. 283-300.
[7] Ms. I, f. 130 v, 1497 ca.
[8] *Codice Leicester*, f. 8 r, 8A.
[9] Cfr. M. Kemp, *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982, pp. 284-286.
[10] Cfr. M. Clagett, *Le scienze della meccanica nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1972, pp. 531-552.
[11] *Codice Leicester*, f. 29 v, 8A, 1513 ca.
[12] Ms. G di Parigi, f. 85 v.
[13] *Codice Atlantico*, f. 460 (ex 168 v), 1516/17 ca.
[14] Ivi, f. 589 v (ex 219 v), 1515 ca.
[15] Cfr. M. Clagett, *op. cit.*, pp. 577-616.
[16] Ms. I di Parigi, f. 120 (72) r, 1497 ca.
[17] Ms. A, f. 60 r, 1490/92 ca.
[18] *Codice Leicester*, f. 18 v, 18B.
[19] *Codice Leicester*, f. 15 v, 15B.
[20] *Ibid.*
[21] Ivi, f. 29 v, 8A.
[22] Ms. H di Parigi, f. 67 r, 1494 ca.
[23] Cfr. M. Kemp, *op. cit.*, pp. 123-125.

[24] *Codice Leicester*, f. 8 r, 8A.
[25] Per esempio ms. 8937 di Madrid, f. 36 v, oppure ms. I di Parigi, f. 58 r e f. 114 r, 1497 ca., e ancora *Codice Atlantico*, f. 882 r (ex 321 r-a), 1493-95 ca.
[26] Cfr. L. Reti (a c. di), *Leonardo da Vinci. The Madrid Codices*, McGraw-Hill-Taurus Ediciones-Giunti, Madrid-New York-Firenze 1974; M. Kemp, *op. cit.*, pp. 129-131.
[27] Per tutti cfr. M. Clagett, *op. cit.*, pp. 89-94.
[28] Ms. Ashb. II, f. 2 v.
[29] F. 22 v, 15A.
[30] Copia non autografa nel *Codice Atlantico*, f. 1082 r (ex 391 r-a).
[31] Ff. 132 r, 133 r, 134 r e 135 r (ex 48 r-a, 48 r-b, 48 v-a e 48 v-b).
[32] M. Kemp, *op. cit.*, p. 216.
[33] P.C. Marani, *Leonardo e l'architettura fortificata: connessioni e sviluppi*, in E. Bellone e P. Rossi (a c. di), *Leonardo e l'età della ragione*, Scientia, Milano 1982, e *L'architettura fortificata negli studi di Leonardo da Vinci. Con il catalogo completo dei disegni*, Olschki, Firenze 1984, *passim*.
[34] *Codice Leicester*, f. 22 v, 15A.
[35] F. 13 r, 13A.
[36] Cfr. P.C. Marani, *Leonardo e Leon Battista Alberti*, in J. Rykwert e A. Engel (a c. di), *Leon Battista Alberti*, catalogo della mostra (Mantova), Electa, Milano 1994, pp. 358-365.
[37] Cfr. M. Clagett, *op. cit.*, p. 446.
[38] Vedi per es. ms. I, f. 130 (82) v.
[39] F. 340 r (ex 123 r-a).
[40] Ms. 8937 di Madrid, f. 114 r, 1497 ca.
[41] Si veda G. Calvi, *I manoscritti di Leonardo da Vinci dal punto di vista storico, cronologico e biografico*, Zanichelli, Bologna 1925.
[42] L. Reti, *Tracce dei progetti perduti di Filippo Brunelleschi nel Codice Atlantico*, Giunti-Barbera, Firenze 1964.
[43] M. Kemp, *op. cit.*, p. 135.
[44] Ms. K (2) di Parigi, f. 52 (3) v, 1510 ca.
[45] Vedi *Codice Leicester*, f. 16 v: «Teofrasto de frusso e refrusso e delle revertigine e de acque».
[46] Windsor, Royal Library, f. 19092 r.
[47] Cfr. G. Calvi, *op. cit.*, 1909, pp. XIX-XXII.
[48] Cfr. G. Solmi, *Le fonti dei manoscritti di Leonardo da Vinci*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", supplementi 10-11, 1908-11.
[49] Windsor, Royal Library, f. 19061, 1510 ca.
[50] Windsor, Royal Library, f. 12592 r, 1506/8 ca.
[51] Windsor, Royal Library, 12285.
[52] Straordinari quelli relativi al corso dell'Arno ritrovati nel ms. 8936 di Madrid, o quelli della costa toscana, del monte Circeo e delle Paludi pontine, conservati a Windsor.
[53] Milano, Pinacoteca di Brera.
[54] P.C. Marani, J. Shell, *Un dipinto di Marco d'Oggiono ora a Brera e alcune ipotesi sulla sua attività come cartografo*, in "Raccolta Vinciana", vol. XXIV, 1992, pp. 61-86.
[55] *Codice Leicester*, f. 22 r.
[56] Ivi, f. 5 r.
[57] Ivi, f. 21 v.
[58] Ivi, f. 28 r.
[59] Ivi, f. 18 r.
[60] Ivi, f. 31 v.
[61] Ivi, f. 21 v.
[62] Ivi, f. 36 r.

[63] Ivi, f. 2 r, 2A.
[64] Cfr. ff. 34 e 28 r.
[65] Ms. F, f. 1 r.
[66] F. 19003 di Windsor.
[67] Ms. G, f. 38 r, 1510 ca.
[68] Ms. Arundel, f. 94 v.

Cenni bibliografici

1. Arte come scienza

Brizio, A.M., *Arte e scienza in Leonardo,* in "Almanacco italiano", vol. LXXV, 1974, p. 324 ss.
Chastel, A., *Arte e umanesimo a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Einaudi, Torino 1964.
Fehrenbach, F., *Licht und Wasser. Zur Dynamik naturphilosophischer Leitbilder im Werk Leonardo da Vincis*, in "Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte", Band 16, Tübingen 1997 (con ampia bibliografia sulla filosofia naturale di Leonardo).
Giordano, L. (a c. di), *Ludovicus Dux*, Diakronia, Vigevano 1995.
Heydenreich, L.H., *Arte e scienza in Leonardo*, Bestetti, Milano 1945.
Heydenreich, L.H., Garin, E., *Leonardo da Vinci*, in "Enciclopedia universale dell'arte", vol. VIII, Sansoni, Firenze 1962, pp. 562-591.
Kemp, M., *The Science of Art. Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*, Yale University Press, New Haven and London 1990.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci*, in "The Dictionary of Art", a c. di J. Turner, vol. XIX, McMillan, London 1996, pp. 180-199.
Marani, P.C., *Leonardo dalla scienza all'arte: un cambiamento di stile, gli antefatti, una cronologia*, in P.C. Marani (a c. di), *Scritti di storia dell'arte in memoria di Anna Maria Brizio*, Giunti-Barbera, Firenze 1984, pp. 41-52.
Marani, P.C., *Leonardo*, Elemond-Electa, Milano 1994.
Welch, E.S., *Art and Authority in Renaissance Milan*, Yale University Press, New Haven and London 1995.

2. La scienza della meccanica

Clagett, M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wisconsin, 1959 (trad. it. *Le scienze della meccanica nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1972).
Leonardo da Vinci. I Libri di meccanica nella ricostruzione ordinata da A.Uccelli, Hoepli, Milano 1940.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man*, London-Toronto 1981 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982).
Macagno, E.O., *Mechanics of Fluids in the Madrid Codices*, in E. Bellone e P. Rossi (a c. di), *Leonardo e l'età della ragione*, Scientia, Milano 1982.
Marcolongo, R., *Studi vinciani: Memorie sulla geometria e la meccanica di Leonardo da Vinci*, Ricciardi, Napoli 1937.
Rossi, P., *I filosofi e le macchine (1400- 1700)*, Feltrinelli, Milano 1971.
Somenzi, V., *Leonardo e i principi della dinamica*, in Aa.Vv., *Leonardo. Saggi e ricerche*, a cura del Comitato per le onoranze a Leonardo nel quinto centenario della nascita, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1954.

Truesdell, C.A., *The Mechanics of Leonardo da Vinci*, in "Essays in the History of Mechanics", New York 1968.
Truesdell, C.A., *Fundamental Mechanics in the Madrid Codices*, in E. Bellone e P. Rossi (a c. di), *Leonardo e l'età della ragione*, Scientia, Milano 1982.
Zammattio, C., *Acque e pietre: loro meccanica*, in L.Reti (a c. di), *Leonardo*, Mondadori, Milano 1974.
Vasoli, C., *A proposito di scienza e tecnica nel Rinascimento*, in *Leonardo nella Scienza e nella Tecnica*, Giunti, Firenze 1975.

3. La statica

Clagett, M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1959.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man,* London-Toronto 1981 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982).
Marani, P.C., *Leonardo, Francesco di Giorgio e il tiburio del Duomo di Milano,* in "Arte Lombarda", 2, 62, 1982.
Moody, E., Clagett, M., *The Medieval Science of Weights*, The University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin 1952 (trad. it. Milano 1972).
Pedretti, C., *Leonardo architetto*, Electa, Milano 1978 (seconda ed. Milano 1988).
Reti, L. (a c. di) *Leonardo da Vinci. The Madrid Codices*, Madrid-New York-Firenze 1974.

4. Balistica, arte e architettura militare

Heydenreich, L.H., *L'architettura militare*, in L. Reti (a c. di), *Leonardo*, Mondadori, Milano 1974.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man,* London-Toronto 1981 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982).
Marani, P.C., *Leonardo e l'architettura fortificata: connessioni e sviluppi*, in E. Bellone e P. Rossi (a c. di), *Leonardo e l'età della ragione*, Scientia, Milano 1982.
Marani, P.C., *L'architettura fortificata negli studi di Leonardo da Vinci. Con il catalogo completo dei disegni*, Olschki, Firenze 1984.
Marani, P.C., *Leonardo e Leon Battista Alberti*, in J. Rykwert e A. Engel (a c. di), *Leon Battista Alberti*, catalogo della mostra (Mantova), Electa, Milano 1994.
Ono, K., *Leonardo da Vinci and the Law of Projectile Motion*, in *Leonardo nella Scienza e nella Tecnica*, Giunti, Firenze 1975.
Reti, L., *Il moto dei proietti e del pendolo secondo Leonardo e Galileo*, in "Le Machine", 2-3, vol. I, 1967-68.

5. La dinamica

Clagett, M., *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions,* Madison, Wisonsin 1968.
Clagett, M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison, Wisconsin 1959 (trad. it. *Le scienze della meccanica nel Medioevo*, Feltrinelli, Milano 1972).
Somenzi, V., *Leonardo e i principi della dinamica*, in *Leonardo. Saggi e ricerche*, a cura del Comitato per le onoranze a Leonardo nel quinto centenario della nascita, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1954.

6. Tecnologia e macchine

Calvi, G., *I manoscritti di Leonardo da Vinci dal punto di vista storico, cronologico e biografico*, Zanichelli, Bologna 1925.

Galluzzi, P., *Mechanical Marvels. Invention in the Age of Leonardo*, Giunti, Florence 1997.
Gibbs-Smith, C., *The Inventions of Leonardo da Vinci*, Phaidon, London 1978.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man*, London-Toronto 1981 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982).
Reti, L., *Tracce dei progetti perduti di Filippo Brunelleschi nel Codice Atlantico*, Giunti-Barbera, Firenze 1964.
Reti, L., *Elementi di macchine*, in L. Reti (a c. di), *Leonardo*, Mondadori, Milano 1974.

7. Geografia e anatomia

Baratta, M., *Leonardo da Vinci e i problemi della terra*, Torino 1903.
Baratta, M. (a c. di), *I Manoscritti e i disegni di Leonardo da Vinci pubblicati dalla R. Commissione Vinciana. I disegni geografici*, fascicolo unico, Poligrafico dello Stato, Roma 1942.
Brizio, A.M., *Primo Libro delle acque*, in *Miscellanea della Facoltà di Magistero di Torino*, Università di Torino, Torino, 1951.
Brizio, A.M., *Delle acque*, in *Leonardo. Saggi e ricerche*, a cura del Comitato per le onoranze a Leonardo nel quinto centenario della nascita, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1954.
Broc, N., *La Géographie de la Renaissance 1420-1620*, Paris 1986 (trad. it. *La geografia del Rinascimento*, Panini, Modena 1989).
Clark, K., *The Drawings of Leonardo da Vinci in the Collection of Her Majesty the Queen at Windsor Castle, Second Edition revised with the assistance of* C. Pedretti, Phaidon, London 1968-69.
Gentile, S., *Firenze e la scoperta dell'America. Umanesimo e geografia nel '400 fiorentino*, catalogo della mostra, Olschki, Firenze 1992.
Il Codice di Leonardo da Vinci nella Biblioteca di Lord Leicester in Holkam Hall, G. Calvi, Milano 1909.
Kemp, M., *Leonardo da Vinci. The Marvellous Works of Nature and Man*, London-Toronto 1981 (trad. it. *Leonardo da Vinci. Le mirabili operazioni della natura e dell'uomo*, Mondadori, Milano 1982).
Leonardo da Vinci: l'intuizione della natura, introduzione di S. Nosotti, catalogo della mostra (Milano), Giunti, Firenze 1983.
Leonardo e le vie d'acqua, catalogo della mostra (Milano), Giunti, Firenze 1983.
Leonardo: il Codice Hammer e la Mappa di Imola presentati da Carlo Pedretti. Arte e scienza a Bologna e in Emilia e Romagna nel primo Cinquecento, catalogo della mostra (Bologna), Giunti, Firenze 1985.
Marani, P.C., Shell, J., *Un dipinto di Marco d'Oggiono ora a Brera e alcune ipotesi sulla sua attività come cartografo*, in "Raccolta Vinciana", vol. XXIV, 1992.
Marani, P.C., *Herakleitos och Demokritos*, in "Leonardos Broar", Presenterad av C. Pedretti, catalogo della mostra (in lingua svedese), Giunti, Florence 1993.
Pedretti, C., Keele, K., *Leonardo da Vinci. Corpus of the Anatomical Studies in the Collection of Her Majesty the Queen at Windsor Castle*, 3 voll., Johnson Reprint Company Limited-Hatcourt Brace Jovanovich Publishers, New York 1978-1980.Solmi, E., *Le fonti dei manoscritti di Leonardo da Vinci*, in "Giornale Storico della Letteratura Italiana", suppl. 10-11, 1908-1911.
Pedretti, C., *The Drawings and Miscellaneous Papers of Leonardo da Vinci in the Collection of Her Majesty the Queen at Windsor Castle. I. Landscapes, Plants and Water Studies*, Johnson Reprint Company Limited-Hatcourt Brace Jovanovich Publishers, New York 1982.
Schulz, J., *La cartografia tra scienza e arte*, Panini, Modena 1990.
Woodward, D., Kemp, M., *Circa 1492. Art in the Age of Exploration*, catalogo della mostra, Yale University Press, Washington 1992.

21. Filosofia della natura, tecnologia e matematica nell'opera di Cardano

di Guido Canziani

1. La vita e le opere

Girolamo Cardano (1501-1576) nacque da Fazio, giurista (nonché cultore di matematica, disciplina che dal 1503 insegnò alle Scuole piattine di Milano), e da Chiara Micheri, che lo generò dopo aver inutilmente tentato di interrompere la gravidanza.[1] Al momento della sua nascita, Fazio aveva cinquantasei anni e Chiara, che era vedova e madre di altri tre figli, morti poco prima che Girolamo vedesse la luce, trentasette: i due si sarebbero sposati soltanto nel 1524, essendo Fazio ormai prossimo alla morte. Girolamo era dunque un figlio illegittimo e, se la famiglia paterna poteva vantare un'antica nobiltà (pare che ad essa appartenesse Milone Cardano, arcivescovo di Milano tra il 1187 e il 1195), le condizioni nelle quali avvenne la sua prima formazione non furono né facili né agiate. Nel *De propria vita* (1575), narra dell'infanzia e della prima giovinezza, trascorse tra Pavia (dove la madre si era trasferita dopo essere rimasta incinta e dove svolgeva le mansioni di governante in una casa patrizia), Moirago e Milano, degli studi in matematica e medicina condotti alle università di Pavia e di Padova, del dottorato *in artibus* ottenuto nel 1524 presso il Collegio dei dottori in arti e medicina di Venezia e della laurea in medicina conseguita, dopo due tentativi falliti, nell'ateneo patavino (1526). Il suo inserimento nelle istituzioni professionali e culturali non fu agevole. Terminati gli studi universitari tentò a più riprese, invano, di essere ammesso nel Collegio dei medici di Milano, che lo respinse sino al 1539, adducendo a pretesto anche la sua nascita illegittima; visse dunque dapprima nel piccolo paese di Saccolongo, vicino a Padova, dove conobbe Lucia Bandareni, che sposò nel 1531 e dalla quale ebbe tre figli; poco dopo il matrimonio si trasferì a Gallarate e quindi a Milano. Qui, grazie alla protezione di Filippo Archinto, ottenne l'insegnamento della matematica alle Scuole piattine (1534) e due anni dopo gli venne offerto l'insegnamento di medicina all'università di Pavia, che però rifiutò perché non retribuito; negli anni seguenti vide sfumare o respinse alcune proposte di entrare al servizio del papa, del luogotenente del re di Francia e della corte danese, presso la quale era stato invitato grazie all'interessamento di Andrea Vesalio. Tra il 1543 e il 1551 tenne lezione di medicina nell'ateneo pavese e nel 1552 fu chiamato a Edimburgo per curare l'arcivescovo John Hamilton, primate di Scozia. In occasione di questo viaggio conobbe in Francia l'erudito e matematico Oronce Fine e i medici Jean-François Fernel e Jacobus Sylvius; e a Basilea, sulla via del ritorno, incontrò Guglielmo Grataro-

li, che lì si era rifugiato per motivi religiosi e a cui si devono le edizioni del *De fato* e del *De immortalitate* pomponazziani. Nella stessa città risiedeva un altro italiano allontanatosi dalla Chiesa di Roma, Celio Secondo Curione, con il quale Cardano avrà poi alcuni scambi epistolari. Ancora a Milano, nel 1553, respinse nuovi inviti da parte di Maria di Lorena, vedova di Giacomo V e regina di Scozia, e di Enrico II re di Francia; tra il 1559 e il 1562 riprese l'insegnamento a Pavia, ma in questi stessi anni si abbatté su di lui una sciagura che lo segnò profondamente. Il figlio maggiore, Giovanni Battista, che aveva intrapreso a sua volta la professione medica, venne arrestato all'inizio del 1560 con l'accusa di uxoricidio e condannato alla pena capitale, eseguita in aprile a Pavia per decapitazione, dopo la confessione dell'imputato. Cardano tentò un'inutile difesa e visse il rapido precipitare degli eventi come una persecuzione personale: attraverso il figlio, l'invidia dei nemici aveva inteso distruggere il padre; a nulla erano valsi i meriti scientifici di entrambi e le benemerenze acquisite nell'attività medica, in nessuna considerazione erano state tenute le colpe della moglie di Giovanni Battista, sulle quali Girolamo ritenne di insistere con ferocia. Il vecchio filosofo rimase sconvolto dalla morte del giovane e nelle pagine di quel periodo indicò nella riflessione morale, nel lavoro dello scrivere e in una straordinaria assistenza "divina" i fattori che contribuirono a salvarlo, restituendogli l'interesse per l'esplorazione degli *arcana* naturali. Ma ancora nel *De propria vita* l'eco tormentosa e assillante del disastro tornerà a emergere nei toni accorati di una *naenia in morte filii*. Trasferitosi a Bologna grazie all'appoggio di Francesco Alciati e di Carlo Borromeo, vi insegnò medicina dal 1562 al 1570, quando, su consiglio del cardinale Giovanni Morone, lasciò la cattedra per sottrarsi alle conseguenze dei sospetti di eresia che avevano cominciato a circondarlo. Fu nondimeno arrestato nell'ottobre 1570 e solo dopo l'abiura pronunciata nel marzo 1571 poté recuperare la libertà, previo l'impegno a non più professare l'insegnamento e a non più pubblicare. Il cardinale Morone favorì quindi il suo passaggio a Roma (settembre 1571) e tentò invano di ottenere dal papa Pio V una pensione in suo favore, che gli fu invece concessa nel 1573 dal pontefice successivo, Gregorio XIII, Ugo Boncompagni, già professore a Bologna negli anni in cui vi aveva insegnato Cardano. Il 13 settembre 1575, poco più di un anno prima della morte, fu accolto nel Collegio dei medici romano.

La sua produzione vastissima ed enciclopedica fu raccolta nei dieci volumi *in folio* degli *Opera omnia* pubblicati a Lione nel 1663 a cura del medico protestante Charles Spon: un cultore della disciplina cui Cardano aveva dedicato la propria attività professionale è dunque al centro di questa imponente impresa editoriale, che si compie in una stagione filosofica e scientifica nella quale erano ormai giunte a compiuta maturazione prospettive radicalmente alternative rispetto alla cultura rinascimentale di cui l'autore lombardo era stato un esponente così tipico e discusso. In effetti, quattro di quei dieci tomi (dal sesto al nono) contengono trattati e opuscoli di argomento medico: commentari dedicati soprattutto a Ippocrate, discussioni vastissime intorno alle più varie questioni mediche, come quella che si diffonde nei dieci libri dei *Contradicentium medicorum*, e ancora trattazioni di singole malattie, volumi di *consilia* e precetti. Ma accanto a questi interessi, Cardano ne coltiva altri, che investono l'aritmetica, la geometria e la mu-

sica: discipline rappresentate nel quarto tomo degli *Opera* editi a Lione, dove accanto alla *Practica arithmeticae*, apparsa per la prima volta a Milano nel 1539, figura il *Liber artis magnae* sull'algebra, la cui prima pubblicazione (Norimberga 1545) fu l'occasione della disputa tra l'autore e Nicolò Tartaglia a proposito della scoperta e divulgazione della soluzione delle equazioni di terzo e quarto grado. Il terzo tomo dell'edizione lionese include due enciclopedie naturalistiche, che ebbero un'eccezionale fortuna editoriale: il *De subtilitate*, opera per la quale Cardano fu violentemente attaccato da Giulio Cesare Scaligero e che fu oggetto di ripetute revisioni e accrescimenti da parte dell'autore a partire dalla prima edizione (Norimberga 1550), e il *De rerum varietate* (Basilea 1557). La scienza della natura si salda, nella considerazione di Cardano, con l'astronomia, la cronologia e l'astrologia, aprendosi così verso quelle arti divinatorie che vengono affrontate nel commento alla *Tetrabiblos* di Tolomeo (*In Claudii Ptolemaei Pelusiensis libri quatuor. De astrorum iudiciis [...] libros commentaria*, Basilea 1554) e nei *Somniorum synesiorum, omnis generis insomnia explicantes libri* IV (Basilea 1562), un trattato di onirocritica dedicato a Carlo Borromeo: questi e altri testi analoghi sono compresi nel quinto tomo dell'edizione lionese, dal quale resta però esclusa una *Metoposcopia*, che circolò soprattutto in forma manoscritta. Ed è in particolare nel secondo libro del *De astrorum iudiciis* che si può leggere un testo giudicato fra i più scandalosi di Cardano, quell'oroscopo di Cristo[2] in cui gli esponenti dell'ortodossia religiosa avrebbero colto l'empio proposito di sottoporre l'uomo-Dio alle leggi della natura, nonostante altri autori non sospettabili di miscredenza (Alberto Magno, il cardinale Pierre d'Ailly) avessero preceduto il nostro nella redazione della genitura del Salvatore. Infine, i primi due volumi e l'ultimo degli *Opera* di Lione raccolgono la vasta serie degli scritti filosofici, dai quali risulta il prevalente interesse per la riflessione morale e politica. A questo ordine di considerazioni si riferisce il *De sapientia* (Norimberga 1544), successivamente attaccato dall'autorità ecclesiastica per le sue aperture verso i lati più oscuri e mondani dell'attitudine sapienziale; da un simile errore, più volte ammesso negli scritti successivi, Cardano si guarderà nel redigere, attorno all'inizio degli anni sessanta, il *Theonoston*, un ampio dialogo emblematicamente costruito attorno alle figure del *civis*, l'uomo del mondo, e dell'*eremita*, il maestro il cui sapere si alimenta della contemplazione del divino. Tra quest'opera, che rimase inedita durante la vita dell'autore, e il precedente *De sapientia*, la biografia cardaniana è attraversata dalla tragica vicenda del figlio Giovanni Battista e proprio questo evento ha un riflesso diretto in un altro grande testo morale, apparso la prima volta a Basilea nel 1561, il *De utilitate ex adversis capienda*, dove Cardano si sofferma sulle ragioni di consolazione che la filosofia fornisce all'uomo nelle sue sventure: egli si inserisce così, con forti accenti personali, in una tradizione cui avevano contribuito Boezio e Petrarca, e nell'ambito della quale Cardano aveva già pubblicato vent'anni prima il più agile *De consolatione* (Venezia 1542). Per quanto riguarda il pensiero politico e la riflessione sul vivere civile e sulla storia si segnalano l'*Encomium Neronis* (apparso, con altri opuscoli, insieme alla prima edizione dei *Somniorum synesiorum libri*) e il *Proxeneta* (edito postumo a Leida nel 1627), testi nei quali spiccano il rifiuto di certi stereotipi (la scontata deprecazione della figura di Nerone) e una considerazione reali-

stica e disincantata della dimensione civile, nella quale si avvertono influenze machiavelliane. Autore anche di scritti di logica (oltre a una breve *Dialectica* e alle *Contradictiones logicae*, pare abbia commentato parti degli *Analytica priora* e *posteriora* di Aristotele), Cardano toccò altri aspetti della riflessione filosofica con numerosi dialoghetti e opuscoli, tra i quali va rimarcato almeno l'interessante *De uno*, e si soffermò su un tema centrale nel dibattito contemporaneo con il *De immortalitate animorum* (Lione 1545), una trattazione molto articolata nella quale entra in un confronto diretto con l'interpretazione pomponazziana della concezione aristotelica dell'anima.[3]

I primi lavori cardaniani che trovarono un editore furono due *Prognostici*, usciti uno a Venezia nel 1534 e uno a Milano, l'anno successivo; nelle stesse città appaiono poi, con cadenza quasi annuale, il *De malo recentiorum medendi usu*, il *Supplementum Almanach. De restitutione temporum et motuum coelestium* e la citata *Practica arithmeticae*: tutti testi che attengono al campo delle arti e delle scienze della natura. Negli anni seguenti, Cardano pubblica ancora alcune cose a Venezia, altre a Bologna, durante il periodo di insegnamento trascorso in quella università, poche altre a Roma, poco prima della morte; la parte di gran lunga maggiore e più importante della sua produzione sarà però stampata nella riformata Basilea da Henricus Petrus, mentre alcuni titoli saranno accolti a Norimberga, per intercessione del teologo luterano Andrea Osiander, autore della prefazione al *De revolutionibus* di Copernico e dedicatario dell'*Ars algebrica*, o ancora a Lione e a Parigi, comunque lontano dall'area d'influenza dell'Inquisizione romana, che nel 1596 condannerà la quasi totalità degli scritti cardaniani. Diversamente da un contemporaneo come Bruno, Cardano non preconizza momenti di rigenerazione civile connessi con opzioni religiose alternative rispetto all'ordine esistente; semmai, sotto l'incalzare della fortuna avversa, depreca non senza echi erasmiani gli effetti nefasti della corruzione del potere e rivendica la dignità autonoma della ricerca filosofica, ma in questa prospettiva non manca di esprimere severi giudizi sulla suprema autorità ecclesiastica, come accade nel *De immortalitate*, dove, riferendosi alla condanna delle tesi aristotelico-averroistiche pronunciata dal sinodo di Parigi del 1277, denuncia la responsabilità di cui si caricano i pontefici, quando chiamano alle cariche supreme della Chiesa degli uomini scelti "per impulso" anziché in base alle loro virtù. Privilegiati nelle ricchezze e nel potere, costoro finiscono con l'arrogarsi arbitrariamente il primato nell'"erudizione" e così si trovano a sostenere e a imporre errori che, secondo un processo esattamente descritto da Aristotele, all'inizio possono anche essere piccoli, ma via via divengono sempre più gravi: l'allontanamento dell'intera Germania dalla religione è appunto il prezzo pagato dai papi per gli sbagli commessi.[4] Cardano pesa le parole: parlando della Riforma come di una *abalienatio a religione*, si sottrae al sospetto di nutrire simpatie luterane; ma la divisione religiosa è ormai un fatto onnipervasivo; da un lato, persino un cardinale che fu tra i suoi protettori, il Morone, verrà accusato di eresia, dall'altro, la comunità dei sapienti è essa stessa divisa e Cardano non discrimina certo le proprie amicizie in base a ragioni confessionali, anche se nell'autobiografia, scritta negli anni romani, cioè quando su di lui si è stretto il controllo dell'autorità ecclesiastica, insisterà a più riprese sulla costanza della propria lealtà verso la religione nella quale è nato.[5]

2. I confini della sapienza

La nozione di Dio cui si riferisce la religione del sapiente cardaniano è segnata da un senso del limite della conoscenza umana, al quale non è estraneo l'influsso della teologia negativa[6] e che insiste sull'assenza di proporzione e *similitudo* tra la divinità e gli esseri finiti. Nel *De subtilitate* si legge che nessun uomo può conoscere Dio e i restanti "principi" nel loro essere proprio: «Dio non è intelletto, ma qualcosa di gran lunga migliore, più beato, più potente e più degno dell'intelletto».[7] L'ordine del cosmo e delle cause che vi operano ci impone di ammettere la necessità della sua esistenza, e alla medesima conclusione ci conducono i «prodigi annunziatori del futuro», la riflessione sulla mente dell'uomo, alla cui origine deve essere un "artefice" più perfetto; sulla coscienza morale, che porta in sé un retaggio naturale di riverenza e timore; sulla coesione delle *civitatum societates*, che in ultimo rinvia anch'essa all'assistenza dei *numina*; e infine sul comune consenso riguardo all'esistenza di una divinità e all'universale diffusione di culti, che si riscontrano tra gli uomini, nonostante la differenza di opinioni circa l'essenza di Dio.[8] Cardano elenca questi argomenti, senza soffermarvisi particolarmente, e ad altri fa cenno in modo ancor più sommario, per concludere che noi possiamo bensì formarci un'idea di alcune prerogative divine (l'onniscienza, che si realizza nella contemplazione di sé dispiegantesi al di là del tempo e dell'*aevum*,[9] causa, fonte e origine di tutte le cose, luce immobile e senza variazioni che tutto illumina, immensità, suprema perfezione); ma il corollario necessario di tali prerogative è che nessun mortale può sostenere lo splendore di una simile visione, se non per l'istante raro dell'estasi che è concessa soltanto ai probi e ai sapienti, che supera ogni umana felicità[10] e la cui eccezionalità conferma l'eccedenza dell'essere supremo rispetto alle capacità naturali dell'uomo. «Chiedi dunque che cosa egli sia? Se lo sapessi, sarei Dio, giacché nessuno conosce Dio e nessuno, se non lui stesso, sa che cosa egli sia».[11] Tra finito e infinito non c'è alcuna proporzione, ripete Cardano con Aristotele, Boezio e Cusano. Precisamente questo confine imposto all'analogia implica una condanna dell'antropomorfismo che percorre l'insegnamento tradizionale della Chiesa: «Inorridisce il mio animo quando sento attribuire l'ira, la misericordia, l'indignazione a una così grande Maestà: i religiosi hanno in tanto sminuito la dignità [di Dio], in quanto hanno voluto giovare agli uomini, rendendo loro accessibili gli effetti della giustizia».[12] Così nell'*Hymnus*, dove non manca almeno un altro passaggio delicato, che tocca, sia pure di sfuggita, la questione della giustificazione: «Inutilmente gli uomini ti supplicano, con altro che non siano i fatti, [per ottenere] qualcosa, perché le tue abbondanti elargizioni non dipendono in nulla dal merito, ma da gratuita liberalità e sono fatte senza badare alla bontà della [nostra] mente».[13] Se nel primo dei due testi citati si coglie lo scarto tra l'idea filosofica di Dio e la rappresentazione volgare che la religione ne dà – altrove Cardano scrive: «Quando hanno ritenuto di parlare alla plebe, i nostri santi padri hanno sminuito l'autorità della nostra legge, ben più di quanto l'abbiano accresciuta»[14] – nel secondo è la relazione tra Dio e gli uomini a essere presentata in termini che alludono a una radicale dipendenza delle creature e a una non meno assoluta autonomia del principio supremo. Non è comunque in una prospet-

tiva teologica che Cardano sviluppa questa considerazione:[15] egli insiste piuttosto sul tema platonico secondo cui la nostra conoscenza naturalmente si aggira tra le ombre del vero; noi sappiamo soltanto di esistere e questo sapere non sarebbe meno certo quand'anche sognassimo; ignoriamo però chi siamo e perché. Sappiamo altresì che il mondo esiste, ma non abbiamo nozione di ciò che si trova entro la sua cerchia, più di quanto «il verme nato in una noce ne conosca il guscio e che cosa ci sia fuori di esso».[16] D'altro lato, da Dio dipende sia l'amore su cui si fonda la continuità della specie e che ci spinge a generare, allevare ed educare i figli, sia l'amore e il possesso della virtù, sia infine la sapienza, cui pochi accedono. Per questa via, che non si dischiude se non per la gratuita benevolenza divina, è possibile congiungersi con le potenze numinose che fanno parte dell'ordine creato, penetrare gli *arcana* della natura e partecipare delle cose divine, pur essendo immersi nella condizione della mortalità.[17] Sono questi per Cardano i beni più grandi, di gran lunga superiori a quelli del mondo, alla ricchezza, al potere; e al fondo di essi sta la comunanza di natura istituita nel disegno divino tra la nostra mente e gli enti superiori all'umano, una comunanza sulla quale si basa la prospettiva dell'immortalità.

Quel Dio che si coglie attraverso l'armonia degli effetti e la coscienza morale, ma che in sé si offre solo alla rara esperienza della visione mistica, è situato da Cardano entro una concezione dell'essere ove si intrecciano motivi di diverse tradizioni filosofiche, utilizzate, tutte, secondo un senso della problematicità dei concetti e delle cose, cui corrisponde, sul piano delle discipline connesse con lo studio della natura e con la pratica del mondo, la valorizzazione dell'esperienza e dell'*historia*, due fonti di conoscenza tipicamente significative nella prospettiva cardaniana e strettamente interconnesse.[18] Storia è l'insieme delle notizie intorno ai fatti ed ai personaggi che noi possiamo attingere dagli autori e che dobbiamo saper valutare, per trarne ammaestramenti circa la condizione morale e politica dell'uomo e circa la "prudenza" cui deve ispirarsi l'agire, virtù, questa, dai confini cangianti, esposta com'è alla fortuna, alla promiscuità con le passioni e alla possibilità di perdervisi o di ritrarsene sino a trasformarsi nella disposizione ascetica dell'eremita. Ma storia, contrapposta a *fabula*, è anche la collezione delle osservazioni dirette o riportate circa fenomeni ed eventi costanti o straordinari, nei quali si manifesta l'infinita produttività della natura e delle potenze di cui la natura con la sua arte "sottile" e con i suoi "arcani" è espressione. Da un lato, il vaglio critico di queste testimonianze è sempre subordinato ai limiti che si ritiene di imporre al campo del possibile; di qui il moltiplicarsi nei repertori naturalistici cardaniani di casi singolari e mirabili, ma non favolosi, in quanto siano riconducibili a uno schema esplicativo che il filosofo giudica attendibile. Dall'altro, sul versante pratico-operativo, al sapiente si offrono opzioni opposte, perché starà a lui di volgersi o verso il lato oscuro e "demoniaco" dei poteri cui è dato accostarsi mediante certe arti magiche; o di perseguire un'"utilità" più generale, come fa il buon medico che rispetta i doveri di verità e di servizio previsti dal giuramento ippocratico; o ancora di orientarsi verso la serenità della sapienza "divina", in cui la consapevolezza dei vizi del mondo si placa nella contemplazione dei principi dell'ordine al quale tutto soggiace.[19] L'esplorazione di questi territori e delle forme più appropriate secondo le quali il sapere deve essere comunicato è il compito che Cardano si as-

segna in una serie di opere, dal *De sapientia* e al *Theonoston*, passando attraverso il riesame di grandi figure del potere, come Nerone, o della filosofia (è il caso del *De Socratis studio*, dove non si risparmiano critiche al modo in cui il maestro greco, venerato dalla tradizione, interpretò il ruolo del filosofo). In questi scritti, nei quali l'autonomia del giudizio si salda non di rado alla farraginosità tipica dell'autore, si dispiegano un'attenzione viva per le forme dell'essere morale e un senso acuto della drammaticità della vicenda storica ed esistenziale degli uomini; sono anche, quei libri, il documento di una riflessione articolata intorno alla sapienza, che per Cardano non è concepibile se non come attitudine, insieme, intellettuale e morale. La sapienza, con l'erudizione vastissima di cui può nutrirsi, non è un requisito estrinseco, ma sostanziale dell'individuo che riesce ad accedervi; essa identifica un livello della scala naturale lungo la quale gli uomini si distribuiscono realizzando la medietà tra il bestiale e il divino, che è propria della loro natura. Averroismo e platonismo si confondono in questa prospettiva, e se Bruno assumerà a bersaglio il tipo del "pedante", schiavo di "voci e parole" sino a isterilire i "sentimenti", e ricondurrà a questo modello non solo il sapere falso e nocivo, ma anche la falsa religione e le aberrazioni morali che ne derivano, Cardano insiste nell'esprimere i più tremendi giudizi su Seneca e Cicerone, assunti talvolta come prototipi di una diffusa ma inaccettabile indifferenza verso il contrasto tra gli ideali professati negli scritti e le abiezioni praticate nella vita: falsi maestri, che le miserie e il dolore conoscono non per averle attraversate nella loro esperienza, ma solo come esercizio retorico, uomini pubblici dominati non dall'idea del bene ma dall'ambizione e dall'avidità. Con questo occhio Cardano guarda anche ai contemporanei: a Pomponazzi e al grande Vesalio, o più modestamente ai medici, tra i quali lavora, da cui si sente spesso invidiato, e che praticano la professione per denaro e per il gusto di un potere non sostenuto dallo spirito di verità.

3. I fondamenti dell'enciclopedia naturalistica

La concretezza magmatica delle pagine cardaniane, ove si addensano repentini trapassi dalla speculazione filosofica, o dall'esposizione di questioni scientifiche, all'episodio vissuto, all'evocazione di luoghi familiari, incontri, racconti di fatti più e meno curiosi, e dove il giudizio su un autore tende con tanta frequenza a spostarsi dai suoi libri alla sua persona, è una trasposizione singolarmente efficace nella scrittura del gioco di rimandi, nessi e analogie secondo cui il pensiero di Cardano procede, traendo alimento dalla relazione sensibile e pratica con le cose, dall'esperienza e dalla convinzione, vissuta oltre che teorizzata, dell'unità sottesa a quest'ultima. Se in superficie può apparire caotica e senza senso, l'esperienza è in realtà stimolo alla ricerca, luogo di problemi da sciogliere e di segni da decifrare. Da questa operazione deve nascere la nuova enciclopedia del sapere, come percorso intellettuale entro il circuito unitario della natura: in questo percorso consiste, per quanto possibile, l'attuazione della perfezione dell'uomo, e l'esito cui in tal modo si perviene è un sapere non sterilmente fine a se stesso, ma funzionale all'*utilitas* degli uomini e al loro desiderio di felicità.

In un testo come il *De subtilitate*, ove la ricognizione enciclopedica della natura trova un'espressione particolarmente compiuta, l'itinerario seguito dall'autore muove dalla definizione della materia, si allarga alla pluralità degli enti (il cielo, i componenti materiali del mondo sublunare, lo studio dell'anima e dei tipi diversi di conoscenza, quindi l'esame dei demoni e dei principi intellettivi celesti) e culmina nella considerazione di Dio. La mente procede insomma dal basso verso l'alto e l'argomentazione trascorre dalla dimensione cui l'uomo è naturalmente vincolato, essendo la sua anima chiusa nel "carcere" corporeo, sino a ciò che si lascia afferrare del principio supremo, da cui il tutto trae la propria ragione. Solo all'interno di questo impianto complessivo l'esperienza si traduce in occasione di conoscenza e la sua mobile frammentarietà può essere ricomposta in nessi causali alla luce dell'intelletto; profittando della trama che le scienze descrivono, prendono forma le *artes* che intervengono sulla natura. La *subtilitas* cui è dedicata l'enciclopedia del 1550 consiste nella «ragione in base alla quale le cose sensibili sono comprese, con difficoltà, dai sensi e le intelligibili dall'intelletto».[20] Più e meno sottile un autore può essere nell'esercizio del puro ingegno, o dell'ingegno unito all'immaginazione, o di questa nel suo rapporto con i sensi; a seconda dei casi egli darà prove eccellenti nella filosofia naturale, in altre discipline specifiche o in "arti" particolari,[21] perché quel requisito è la condizione per afferrare la sottigliezza da cui è pervasa l'opera stessa della natura nella sua varietà infinita e ordinata. In relazione alle sostanze materiali, la *subtilitas* è presentata come sinonimo di *tenuitas* (tenuità e/o attenuazione), intesa come fluidità/rarefazione (l'aria è il paradigma di questo requisito), piccolezza, divisibilità, e sembra identificare la proprietà per la quale ogni sostanza può inscriversi nel grande processo di trasformazione e mescolanza, che coinvolge tutti i corpi e le qualità.[22]

La *ratio* sottile di quel processo si riconduce infine all'unico Dio, «sommo e costante artefice di tutte le cose», ragione ultima dell'unità che con arte mirabile sottende l'ordine dell'universo. L'impronta neoplatonica è evidente nell'evocazione della coppia uno/diade («dall'unità deriva apparentemente in primo luogo il [numero] binario, come si può osservare nel cielo: l'uno infatti non può esistere semplicemente, senza che in esso sia dato rappresentarsi o contemplare due movimenti»),[23] cui segue l'enunciazione della tesi secondo la quale non solo le "forme", ma anche i "numeri" sono da annoverarsi tra le cause degli *abdita*, come è dimostrato dai *circuitus* costanti cui sono sottoposti i più vari fenomeni naturali (dai cicli dei raccolti a quelli delle febbri) nel loro sviluppo.[24] Questa ciclicità si inscrive a sua volta in una vicenda eterna. L'essere, scrive Cardano nell'*Hyperchen*, «è dovunque e sempre», mentre «il nulla non è affatto»: ne segue che anche il non essere in cui paiono cadere le cose o gli uomini che furono e non sono più si riduce ad apparenza, perché «ogni sostanza permane e torna e rifluisce al medesimo, e lo stesso vale per gli accidenti».[25] Le cose che ci sembrano intaccate dal non essere, dispongono in realtà di un essere «non continuo» o "ineguale", ma nella sua radice «sempiterno». Se nelle sfere superiori gli dei sono sostanze il cui essere perfetto è «sempiterno e immobile» e quello del cielo è «sempiterno ma non immobile», nelle inferiori l'essere degli uomini è «sempiterno ma ineguale» e quello degli accidenti, per esempio la bianchezza, è sempiterno ma «non continuo».[26] La costanza profonda dell'essere defi-

nisce il contesto metafisico entro il quale Cardano colloca il Dio del cristianesimo, reinterpretandolo alla luce di un sincretismo in cui confluiscono, tra gli altri, motivi ermetici, pitagorici e stoici.

Nel *De uno*, un opuscolo redatto tra la fine degli anni cinquanta e l'inizio del decennio successivo, Cardano propone l'identificazione dell'uno con il bene assoluto e dell'unicità con la ragione della suprema perfezione di Dio. Nella pluralità quella assolutezza si perde e si trasforma in una polimorfa tensione al recupero dell'originario: la «moltitudine innumerevole degli uomini, per se stessa è mortale nei singoli, ma quando venga ricondotta a un uomo quasi uno, diviene eterna».[27] Come dire che se si guarda alla pluralità degli individui appartenenti alla specie, ci si trova dinnanzi al continuo avvicendarsi di enti effimeri; se la si coglie invece secondo l'unità specifica e permanente di cui ogni uomo partecipa, allora l'effimero lascia il posto all'eterno: «Tutte le cose immortali sono beate, sono uno; le specie delle cose, in quanto i singoli si succedono ai singoli, non possono essere beate, ma in quanto permangono in perpetuo, sono uno».[28] L'amicizia e più ancora l'amore, fonte della generazione e quindi della perpetuazione, sono altrettante forme della fusione di due in uno. Il valore del molteplice deriva dalla relazione necessaria, per la quale esso dipende dall'unità della propria causa (la causa prima, le specie permanenti secondo cui la pluralità è ordinata, i singoli enti dei quali la pluralità consiste). Da un lato, gli individui – "un" uomo, "una" mosca – sono ognuno un bene per sé; dall'altro, essi non traggono alcun valore aggiuntivo dal fatto di essere molti, se non perché «si riferiscono» all'unità.[29] La possibilità di questo "riferirsi" rinvia a un motivo centrale dell'opuscolo, all'*ordo*, a quella forma gerarchica e armonica dell'essere, universalmente diffusa, in cui l'unità originaria viene articolandosi nella pluralità: «La moltitudine ordinata è buona, perché tende all'uno e proviene dall'uno».[30] Propriamente, essa non è che «l'effigie della pietà, bontà e sapienza divine», immagine che traspare dalla bellezza dell'opera nella quale il principio unico si è trasfuso secondo un'intrinseca bontà, che sarebbe incompatibile con l'«avara e invidiosa» chiusura nella propria unicità.[31] Il molteplice è perciò "necessario" sia in quanto espressione dell'unità, sia perché solo attraverso la moltiplicazione riproduttiva le manifestazioni particolari del bene, che si concretizzano negli enti singolari e transeunti, possono perpetuarsi nel tempo: il generarsi di uomini, animali, piante risponde alla continuità del bene in cui l'uno si diffonde; in ciò consiste la loro vera relazione all'essere e probabilmente su questa base Cardano può dichiarare che «per se stessa la moltitudine non è un ente, ma una finzione dell'intelletto».[32] Essa è il modo secondo cui la perfezione dell'uno necessariamente si nega per tornare ad affermarsi in quella pluralità degli enti, dalla quale traspare un'imperfezione che è «segno di difetto e di male», estenuazione dell'essere la cui esistenza è ormai affidata al movimento delle generazioni: le specie animali, spiega Cardano, sono tanto più numerose quanto più effimera è la vita degli individui che le costituiscono; su questa proporzione si basa la loro possibilità di continuare a esistere.

La condizione per il sussistere della molteplicità, che a sua volta garantisce il permanere delle specie, è la materia prima, la *hyle*, che nel *De uno* è detta «l'ultimo dei beni, poiché non è una, essendo in potenza: non ha infatti la sostanza né l'atto, in virtù dei

quali i beni esistono [...]. Era opportuno che il bene divino si suddividesse per quanto gli era possibile [...]. Convenne dunque che anche le cose imperfette fossero, ma esse non potevano conservarsi senza la molteplicità; dunque ci fu bisogno della moltitudine, e affinché la moltitudine fosse, fu fatta la materia».[33] Nell'incessante processo della generazione e corruzione, la *hyle* rappresenta aristotelicamente ciò che permane, «ingenito e imperituro», si legge nel *De subtilitate*,[34] al di sotto delle mutazioni cui soggiacciono i corpi: «Quando infatti qualcosa si genera da altro – scrive Cardano – se la forma perisce (altrimenti la stessa cosa sarebbe e non sarebbe) permanendo tuttavia qualcosa, è necessario che la materia sia questo qualcosa».[35] L'animale si genera dal seme, la cenere dal legno: la materia prima è il fattore di continuità nella transizione da un ente formato all'altro; da questo punto di vista, essa è "potenza", ossia mera capacità di accogliere le forme che si succedono. Ma se la si guarda in se stessa, bisogna riconoscerle un essere attuale, perché il "permanere" è pur sempre un "essere". Del resto, la *hyle* non può neppure dirsi, propriamente, «spogliata di tutto», perché detiene una *quantitas* che è *indefinita*, in ragione del fatto che inerisce a una potenza disposta ad accogliere il flusso delle forme da cui scaturiscono enti estremamente variabili nelle loro determinazioni quantitative: la trasformazione della terra in fuoco, per esempio, mostra come il corpo di partenza sia racchiuso entro confini spaziali molto più ristretti di quelli nei quali la materia si espande passando allo stato igneo.[36] In sé indefinita, la *hyle* è una sorta di «Proteo», che, essendo dotata di quantità, ha «limiti circoscritti di grandezza e piccolezza», e che oscillando indefinitamente tra questi due estremi è in grado di dare luogo all'*infinita* varietà dimensionale dei corpi.[37] Alla *hyle* inerisce pertanto «in atto» una «determinazione certa della quantità»: come stupirsi allora del fatto che «la materia prima, per la quale la grandezza (*magnitudo*) si costituisce, sia in atto e sussista»? Cardano mette l'accento su questa conclusione: essa attiene al campo della *subtilitas* naturale; perciò non fu colta da altri autori, se non in maniera oscura e senza un'argomentazione adeguata;[38] il filosofo pensa forse ad Averroè, cui altri autori cinquecenteschi avrebbero in seguito accostato, su questo punto, alcuni commentatori greci di Aristotele, come Simplicio,[39] Ammonio, Filopono. Certo è che anche ai suoi occhi la posizione della materia prima deve assicurare la costanza dell'essere, evitando l'irruzione del nulla nel succedersi e generarsi delle cose. Nel *De natura*, un opuscolo successivo al *De subtilitate*, Cardano attaccherà direttamente Aristotele sulla teoria della *hyle*, intesa come ente puramente potenziale, destituito di ogni attualità. Questa teoria, spiega Cardano, era pur motivata da istanze condivisibili: ben sapendo che il non ente non può produrre alcunché, lo Stagirita si era proposto di limitare il numero dei principi materiali sottesi alla generazione delle cose e di porre un termine ultimo alla catena delle cause, così da evitare il rischio di una concezione fisica, che ammettesse un'assurda autosussistenza della pluralità dei corpi in quanto tale. Senonché, la pura "potenza" messa in campo da Aristotele risulta sospesa nella "distanza infinita" che separa l'ente dal non ente; e questa sospensione non può essere mantenuta, perché delle due l'una: se si insiste sulla prossimità della materia prima al non essere, essa ci apparirà come qualcosa che è infinitamente lontano dall'ente; se si accentua invece la sua prossimità al campo opposto, come escludere che essa «costituisca un ente perfetto»?[40] In quanto venga risucchiata nel nulla, la materia prima non serve a risolvere i problemi per i quali è stata adottata; in quanto sia considerata come un ente perfetto, essa finisce con l'occupare uno spazio teorico tanto vasto da vanificare la consistenza e la funzione di altri principi fisici, che Cardano, come si vedrà, continua a ritenere irrinunciabili, quali sono gli "elementi" materiali dalla cui composizione risultano i corpi "misti" naturali. Anziché incorrere in simili inconvenienti, dichiara il filosofo lombardo, «meglio sarebbe stato affermare la legge secondo cui tutte le cose derivano reciprocamente da se stesse»,[41] senza ricorrere a una nozione così inadeguata, ma ricadendo nel rischio della perdita dell'unità.

Al contrario, la quantità indefinita, che compete in atto alla *hyle* cardaniana, costituisce la base per la "misura determinata" delle sostanze corporee individuali (*certa mensura substantiae*). Questa misura è annoverata nel *De subtilitate* tra i principi fondamentali cui sono subordinate le cose naturali, perché essa fa sì che il singolo corpo non possa dissolversi *in incorporea*, non possa cioè mutarsi nel proprio contrario, lasciando vuoto il luogo che occupa nello spazio.[42] La costanza della misura dei corpi rinvia così al rifiuto della tesi vacuista, un rifiuto che si inscrive perfettamente nella teoria generale della materia prima. Secondo Cardano la *hyle* è *ab initio* tutta presente nell'*orbis cavus* del mondo e quest'ultimo ne è da sempre "interamente" riempito. Ne segue che l'indefinitezza quantitativa della *hyle*, intesa come assenza di limiti certi, si dispiega comunque entro un confine, quello dell'orbe cavo, nel quale il vuoto non potrebbe darsi se non sulla base di una proporzionale diminuzione della materia prima.[43] Una possibilità, questa, che per Cardano è tuttavia inammissibile, perché la massa della materia prima è sì suscettibile di rarefazioni, condensazioni e configurazioni infinitamente mutevoli a causa del succedersi delle forme, ma non può subire crescita o distruzione in termini assoluti.

Una caratteristica del *De subtilitate* è che l'enunciazione di questi e altri principi generali sia costantemente accompagnata da esemplificazioni e rinvii concernenti il campo delle pratiche operative. Così, rilevato il nesso tra la natura proteiforme della materia e il fluire delle forme, Cardano subito aggiunge che se si impedisce l'avvento di una nuova forma, si provoca il permanere della precedente «al modo che l'acqua fredda mantiene costante la temperatura del sangue, impedendo la generazione della bile». O ancora: «nelle trasmutazioni [da un corpo a un altro] è richiesta una eguale quantità di materia [...] e perciò il simile deriva più dal simile che non dal dissimile». Poco oltre, il rifiuto dell'esistenza del vuoto viene confermato mediante l'«esperienza» (*experimentum*) di una «mirabile lucerna» a olio, il cui funzionamento non potrebbe spiegarsi appunto se non sulla base di quel principio fisico.[44] L'appello alla dimensione tecnica e alle arti è indicativo di un vivo interesse per l'utilità concreta del sapere e conferma l'importanza attribuita all'*experimentum*, contro il quale – si legge all'inizio del *De subtilitate* – non vale l'*auctoritas* degli antichi.[45] Altrove, nella trattazione *de lapidibus* svolta nei *Paralipomena*, egli rivendicherà il merito di avere innovato, in nome dell'*experientia* e della *doctrina*, la nomenclatura mineralogica rispetto agli usi di ascendenza pliniana e rimprovererà all'amico Conrad Gesnerus, il grande naturalista tedesco, un eccessivo ossequio verso la tradizione.[46] In realtà, anche Cardano si muove con disinvoltura tra le diverse tra-

dizioni, selezionandole e componendole sino a definire talvolta posizioni di cui rivendica l'originalità. È il caso della dottrina degli "elementi", un campo in cui, nel *De propria vita*, dichiara di aver introdotto novità rilevanti.[47] Secondo la concezione più diffusa, si distinguevano quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra), ognuno dei quali caratterizzato da una coppia di qualità (rispettivamente: caldo-secco, caldo-umido, freddo-umido, freddo-secco). Cardano li riduce a tre per l'esclusione del fuoco e caratterizza i restanti in base ai differenti gradi di densità (la terra è la più "solida" e "grave", l'aria la più "tenue" e l'acqua intermedia),[48] cui corrispondono anche attitudini proporzionalmente diverse ad accogliere il movimento comunicato *a syderibus* (se la terra è immobile, l'aria è mobile al massimo grado, mentre l'acqua, "tenue" anch'essa ma più "grave" dell'aria, lo è in misura intermedia[49]). Il fuoco non figura tra i componenti semplici e irriducibili dei misti, perché non sussiste se non in quanto è alimentato da altro: «La fiamma non è altro che aria accesa» e «nessuna sostanza è fuoco se non in quanto si corrompe»;[50] non si tratta quindi di un elemento, ma del derivato di una trasformazione. Di conseguenza, il caldo non può essere incluso tra le qualità ingenite della dimensione sublunare, ove campeggiano invece il freddo, l'umido e il secco, "privazione" dell'umidità.[51] Fredda di per sé al pari degli altri due elementi, la terra «è piena d'acqua, come una spugna»;[52] il calore, che vi si diffonde a partire dagli astri, è «una forza (*vis*) celeste impressa e conservata dal movimento»:[53] unendosi con l'umido, questa forza rappresenta il principio agente della generazione dei corpi misti. Ne segue che due sono le qualità realmente determinanti agli effetti della fecondità della natura: quella passiva dell'umido, insita nella composizione elementare dei misti, e quella attiva del calore, che discende dai moti della sostanza corporea «eterna e nobilissima» del cielo[54] e che rappresenta lo "strumento" di cui si serve l'unico, vero principio formante e generativo, che pervade il tutto e che consiste nell'anima.[55]

Per stabilire la centralità di questo principio, Cardano non esita a ridimensionare la consistenza dell'idea stessa di natura: ogni cosa può ritenersi infatti come il frutto di un "artificio" infallibile operato da ciò che viene chiamato natura; ma un simile artificio non può che presupporre una "sapienza" che noi denominiamo appunto "anima"; possiamo quindi affermare che «la natura è un'impressione dell'anima esercitata sui corpi».[56] Il concetto di natura, accostato a quello di "arte", si riduce a mera "finzione" (*figmentum*), quando venga separato dal principio intelligente che gli conferisce senso, mentre solo in base a quel nesso è possibile intendere, per esempio, come tutte o la maggior parte delle combinazioni generative avvengano, tra le piante e gli animali, con un processo incessante e senza errore, quindi non in maniera casuale.[57] Nel proporre queste considerazioni Cardano manifesta chiaramente il bersaglio della propria critica: «Aristotele si affatica nella difesa della costituzione del fine, perché il fine presuppone conoscenza, ma la natura è un agente che manca di conoscenza; noi invece non siamo affetti da alcuna ambiguità circa il fine, perché diciamo che è l'anima a compiere [quelle operazioni] per se stessa o tramite il calore o mediante qualcosa di simile al calore, ed è indubbio che essa sia dotata di intelligenza».[58] È l'anima – insiste Cardano – a dominare la materia e a determinarne la disposizione, e non viceversa; il che significa che la ma-

teria sussiste in funzione del fine e che la tesi contraria è falsa: il legno esiste affinché sia fatta l'arca, non l'arca perché esiste il legno.[59] Nella classica applicazione del concetto di fine alle cose materiali l'accezione propriamente teleologica si intreccia con quella spaziale di termine, limite. «L'incorporeo è infinito e uno, come una sorta di luce di cui Dio è l'origine; il corporeo invece, potendo essere misurato secondo lunghezza, larghezza e profondità, ha una fine».[60] E se ci si riferisce all'esperienza propriamente umana, è dato rilevare che le funzioni legate alla corporeità, come il correre, il reggere pesi o il vedere, sono limitate, mentre quelle che non dipendono dal corpo, come il ricordare, l'intendere (*intelligere*) e il volere, sono infinite.[61] Il dispiegarsi dell'incorporeo è concepito da Cardano secondo il modello della luce, che nel diffondersi mantiene la propria unità e continuità: le cose incorporee "fluiscono" l'una dall'altra e governano il corporeo al punto che anche questo può dirsi "fluire" dall'incorporeo.[62] Sotto questo profilo, il corporeo si rivela a sua volta partecipe dell'infinitezza, pur essendo al contempo limitato e finito per effetto della subordinazione alle tre dimensioni dello spazio.[63] Appunto in ragione di questa seconda determinazione esso può essere "parte" della totalità ordinata nella quale la materia si articola. Nella nozione di ordine sembra dunque di cogliere il punto di connessione tra l'accezione teleologica e quella spaziale di fine, ed entrambe rinviano all'imprescindibile funzione formativa dell'*anima mundi*, da cui dipende l'unità dell'*orbis* del mondo, inferiore solo all'unità assoluta di Dio. Al di sotto e all'interno dell'orbe si delinea l'unità dell'uomo, ossia di un ente in cui coesistono capacità disparate come quelle dell'intellezione, della deambulazione, della concezione, e nel quale l'animo immortale è presente insieme alle più vili funzioni naturali. «Come la lumaca non si riduce all'animale contenuto nel guscio, ma è anche il guscio, sebbene quest'ultimo sia agito e non agisca, così l'uomo è un'unità consistente dell'anima e del corpo, e non la sola anima, sebbene il corpo sia da questa agito.»[64] L'anima di cui qui parla Cardano è il principio vitale che "fabbrica" e regge il corpo unitamente al quale costituisce una "sostanza individuale";[65] dall'anima si distingue, come "più divina", la "mente", che non si mescola alla materia, nulla riceve dal corpo ed è libera: «L'anima è congiunta alla vita come la mente all'anima».[66] Nel mondo sublunare l'uomo è il solo ente in cui questi due principi, «incorporei e perpetui» entrambi, possono connettersi; ma fuori da questo caso eccezionale, l'anima, insieme al calore, è per Cardano l'asse portante dell'ordine disposto dall'*opifex* supremo. Essa opera mediante gli strumenti materiali che sono propri delle diverse specie di corpi (nell'uomo si serve, per esempio, del calore prodotto dal cuore, degli spiriti animali, della forza delle membra[67]), per consentirne il movimento e i gradi di conoscenza corrispondenti alle loro specifiche nature. L'intera sfera materiale ne è pervasa, a partire dal cielo, sino agli animali, alle piante, a certi tipi di pietre suscettibili di movimento (il magnete, l'onice, l'agata ecc.) e poi ancora oltre, fino agli elementi materiali privi di calore naturale: «Da ultimo vi sono le cose cui l'anima si comunica senza strumenti né calore, come i misti e gli elementi, ai quali diciamo che la forza dell'anima è comunicata per natura».[68] Ne risulta una concezione generale di cui Cardano rivendica la coerenza con il principio della continuità dell'ordine delle cose, ordine dal quale il vuoto è bandito e nel quale la vita e il movimento sono onnipresenti grazie al-

l'onnipervasività dell'anima. Che tale sia la disposizione delle cose non è solo la conclusione più verosimile cui si perviene per via speculativa, ma è anche provato da un ragionamento di evidente assonanza aristotelica, che tuttavia Cardano ritiene di potere ancora una volta ascrivere all'*experimentum*: noi vediamo che tutti i corpi sono mobili e non possiamo sottrarci a un cattivo processo all'infinito, se non ammettendo una causa immobile, come è appunto l'anima, che per la propria natura incorporea è svincolata dal "luogo", ossia da un riferimento indispensabile per la definizione del movimento. L'anima si inserisce così in un quadro di qualità e coordinate naturali – dal calore, al movimento, alla vita – di cui Cardano afferma l'intima interconnessione, sostenendo che «il corpo, l'animato e il mobile sono una sola e identica cosa».[69] Viene in tal modo ribadita una tensione all'unità che pretende comunque di salvaguardare il riconoscimento della molteplicità delle cose, mentre per altro verso il predominio assegnato al principio incorporeo – ragione ultima dell'unità sovrastata dall'artefice divino – non esclude un'attualità distinta per la materia.

4. Scienze, arti, tecniche

Nell'ambito di questa teoria generale della natura si collocano sia alcuni interventi più determinati di Cardano nel dibattito filosofico contemporaneo – si pensi al *De immortalitate animorum* – sia l'attenzione riservata all'astronomia e, in misura assai maggiore, all'astrologia. Cardano scrive alquanto intorno ai moti celesti, meno si sofferma sui sistemi cosmologici. Non è facile stabilire quale grado di conoscenza avesse della teoria copernicana del moto terrestre, che comunque sbrigativamente respinge come "favolosa" nel *De rerum varietate*[70] insieme alla dottrina degli eccentrici e degli epicicli: Tolomeo stesso, dichiara, aveva assunto questi "orbi" soltanto come strumenti teorici («viam ad dignoscendum affectus erraticarum»), lasciando implicitamente aperta la possibilità di sostituirli con altri più efficaci. È noto che nella prefazione al *De revolutionibus* copernicano, Osiander aveva insistito sullo statuto ipotetico delle nuove teorie astronomiche. Cardano richiama una serie di critiche concernenti il rapporto che Aristotele, prima della riforma tolemaica, aveva istituito tra il centro degli "orbi" celesti, coincidente con il centro del mondo, da un lato, e il moto del cielo dall'altro; questo moto era inteso in funzione di quel centro e della "generazione" delle cose sottostanti il cielo; dalla collocazione centrale della terra, inoltre, veniva fatta derivare l'immobilità di quest'ultima. Bisogna invece pensare, dice Cardano, che gli "orbi" ruotano in modo regolare (*aequaliter*) attorno a un centro semplicemente perché il sistema cui appartengono è sferico: siccome il cielo si muove "nel proprio luogo", senza traslazione, gli orbi non possono che ruotare intorno a un punto con un moto che è regolare in quanto è "spontaneo" («aequaliter, quia [orbes] non fatigantur, sed sponte moventur»). Viceversa, per l'importanza attribuita al centro del mondo, la concezione aristotelica sposta fuori dalle sfere celesti la ragione del loro movimento; fa dipendere il più nobile dal meno nobile, il superiore dall'inferiore; implica una confusione tra i ruoli spettanti alla matematica e alla fisica,

e contraddice i principi che lo stesso Aristotele aveva sostenuto. Su questo sfondo Cardano giustifica l'origine degli eccentrici e degli epicicli tolemaici,[71] di cui riconosce l'efficacia rispetto ai dati osservativi, ma di cui rileva anche certe assurde conseguenze: le considerazioni astronomiche successive lo conducono ad affermarne comunque l'inesistenza. Richiama di sfuggita Averroè, che già aveva contestato Tolomeo, e utilizza, non senza importanti riserve, un testo apparso nel 1538: quegli *Homocentrica* con cui Girolamo Fracastoro aveva partecipato ai tentativi di rilanciare, contro l'autore dell'*Almagesto*, uno schema basato su sfere concentriche.[72] Nel dichiarare il suo debito, Cardano rimarca peraltro che lo schema degli omocentrici fallisce su punti importanti e non gode di una verità indiscutibile, ma solo di un grado superiore di verosimiglianza, né tralascia di denunciare gli errori nei quali Fracastoro e, prima di lui, altri teorici degli omocentrici, come Eudosso, già contestato da Ipparco, erano incorsi nella descrizione dei moti.[73] Campo privilegiato della fisica in virtù della natura perenne e superiore dei corpi cui si rivolge, il discorso astronomico sembra insomma non poter escludere il limite dell'ipoteticità su cui aveva insistito Osiander, e in ogni caso l'argomentazione fisica deve accettare l'integrazione delle matematiche per rendere ragione di ciò che vediamo nel cielo con margini variabili di approssimazione: «Questa sola tra le arti ebbe un inizio precoce, ma si compirà per ultima».[74]

Sul fronte dell'astrologia, Cardano è tra i protagonisti di quel ritorno a Tolomeo che fu propiziato dalla prima traduzione integrale dell'*Opus quadripartitum* o *Tetrabiblos*, apparsa a Lovanio nel 1548,[75] e a cui contribuì in misura significativa proprio il commento all'*Opus* da lui dato alle stampe sei anni dopo a Basilea. Come sappiamo, le questioni astrologiche erano state del resto al centro delle primissime pubblicazioni cardaniane: il *Prognostico o vero judicio generale [...] dal 1534 insino al 1550* (Venezia 1534) e il *Prognostico del anno 1535* (Milano 1535); la fama di astrologo rischiò anzi di compromettere i suoi esordi nella carriera medica, ma ciò non lo distolse dall'interesse per l'argomento, al quale ritornò in vari scritti sull'almanacco e sulle geniture editi negli anni quaranta. Cardano sa bene quanto l'arte sia stata svilita dai molti che la professano in maniera viziosa e ciarlatanesca: la memoria delle critiche radicali sollevate da Pico della Mirandola era ancora assai viva, così come la preoccupazione di sottrarsi all'accusa di superstizione formulata in sede teologica.[76] Ritiene tuttavia evidenti l'utilità concreta e il buon fondamento di una disciplina che, permettendo di interpretare i "segni" astrali e le loro influenze, ci aiuta a prevedere e a decidere. L'arte insegnata da Tolomeo è a pieno titolo «parte prognostica» della filosofia. Più precisamente, essa si lega sia alle matematiche, che ne sono un presupposto necessario,[77] sia alla scienza dei moti degli astri, senza la quale sarebbe impossibile attingere «alle proprietà e ai significati delle stelle».[78] Questi nessi non escludono però ragioni profonde di diversità. Dalle matematiche l'astrologia si distingue perché le une si riferiscono a "cause" coincidenti con i loro stessi «principi per sé noti», mentre l'altra si occupa di "cause" non accessibili se non attraverso gli "effetti" ed è «arte congetturale e non scienza compiuta».[79] Scienza compiuta è invece, aristotelicamente, quella di cui Tolomeo trattò nell'*Almagesto*, sviluppando una disciplina propriamente *theorica*, cioè contemplativa, nella quale sono direttamente in

gioco "cause", "qualità prime", "corpi" e argomentazioni "dimostrative",[80] non "segni" e "congetture": dunque Cardano, sulla scorta della sua fonte, non confonde ma accosta la conoscenza per cause all'interpretazione dei segni, e si giova della relazione così istituita per rafforzare la dignità del sapere astrologico. Quest'ultimo entra nel novero delle arti *de naturalibus* (dalla nautica, all'agricoltura, alla magia naturale), le quali, tutte, sono caratterizzate da una finalità eminentemente pratica: «In base a quella ragione con la quale spiegano le cause delle cose presenti, insegnano anche quelle delle future, perché le cose future non differiscono dalle presenti per la specie o per il genere, ma per il tempo, che a esse si aggiunge come un accidente».[81] Altrove Cardano scrive comunque che lo statuto specifico dell'arte impone all'astrologo di non pronunciarsi mai in termini assoluti circa il futuro:[82] i segni rivelano inclinazioni, tendenze prevalenti, non direzioni univoche e necessarie; e quelle inclinazioni saranno variamente determinate dalla trama intricatissima delle cause naturali con le quali dovranno misurarsi. Per un verso, egli insiste quindi sull'appartenenza dell'astrologia al corpo dei saperi congetturali comunemente accettati e sui quali poggia in larga misura l'agire dell'uomo nel contesto naturale; per altro verso, ne rivendica la superiore nobiltà rispetto ai saperi affini, in nome del fatto che la "divinazione" di cui rende capaci ha una portata generale, essendo infine riconducibile allo studio della "costituzione degli astri", enti "nobilissimi" la cui influenza si diffonde su tutte le specie e i generi delle cose sublunari e su tutti i lati della nostra esistenza.[83] Di qui l'applicazione dell'arte della genitura a un gran numero di personaggi antichi e contemporanei, da Cicerone a Lutero, da Nerone a Erasmo e a vari esponenti delle famiglie Sforza e Medici, da Edoardo VI d'Inghilterra a papa Paolo III e a Girolamo stesso, che scrive di sé un oroscopo divenuto giustamente famoso; di qui anche le geniture, o meglio *instaurationes*, di città come Milano, Firenze, Bologna.[84]

L'intreccio di saperi che così si prospetta – e il rinvio ad altre scienze o arti previsionali: la fisiognomica, la metoposcopia, l'oniromanzia –[85] si giustifica sulla base di tradizioni scientifiche e filosofiche largamente diffuse nella cultura del tempo. Condivise da autori come Cornelio Agrippa di Nettesheim, come il già menzionato Fernel, di cui Cardano fu ammiratore, o come il filosofo, medico e botanico Andrea Cesalpino, esse favorivano tra l'altro il costituirsi di quel nesso tra medicina e magia, che nei primi decenni del Cinquecento aveva trovato espressione nelle opere di Fracastoro e del celeberrimo Paracelso. Certo è che Cardano mostra una sensibilità particolarmente acuta verso l'unità articolata del campo dei saperi previsionali, tra i quali la medicina si inscrive. Nel presentare ai lettori il proprio commento ai *Libri Epidemiorum* di Ippocrate, ne sottolinea l'utilità in quanto opera destinata alla prognosi e perciò inclusa nel campo della "divinazione" cui possono ascriversi tutti coloro i quali esercitano attività in qualche modo connesse con l'"oracolo": dalle sibille, agli astrologi, ai medici, agli aruspici e chiromanti, ai naviganti, ai contadini, sino ai profeti e ai vati.[86] Benché suscettibile di manifestazioni tanto differenziate, la divinazione è nel suo insieme una funzione divina, che può appoggiarsi su saperi specifici ed esplicarsi come interpretazione di dati, relazioni o segni sensibili; al suo culmine sta la profezia, ossia una capacità di prevedere il futuro concessa a pochissimi in virtù di un potere mentale tanto eccezionale, quanto indipendente da dottrina ed erudizione. Fuori da questo caso, nel novero dei sapienti che praticarono le discipline ordinarie, alcuni hanno mostrato di «superare le forze umane e di essere più prossimi alla divinità»: tali furono Ippocrate, Tolomeo e Plotino.[87] Galeno, che nell'insegnamento impartito dalle facoltà di medicina occupava un posto centrale, appare a Cardano come un "fanciullino" se messo a fronte di Ippocrate, il maestro di Cos.[88] Negli scritti ippocratici, egli crede di trovare dei precedenti significativi per alcune tesi caratterizzanti della propria filosofia naturale. È il caso sia della teoria dei tre elementi cui si aggiunge il calore – Galeno aveva invece professato la dottrina tradizionale dei quattro elementi e delle rispettive qualità – sia soprattutto dell'indistruttibilità dei corpi, soggetti soltanto a «mutazione per mescolanza e separazione», e dell'incorruttibilità delle anime: idea, quest'ultima, cui Galeno non aveva saputo dare un sostegno adeguato,[89] essendosi ridotto a una sorta di agnosticismo: «[Egli] nega che interessi al medico sapere se l'anima sia mortale o immortale e quale sia la sua sostanza [...]. Dice anzi che neppure per la filosofia morale questa conoscenza ha qualche importanza. Ma ciò è manifestamente falso per la filosofia morale», mentre rispetto alla medicina, continua Cardano, la posizione di Galeno conduce a privilegiare in maniera troppo esclusiva il ruolo del "temperamento" somatico e a non avvertire che in molte malattie è di gran lunga più importante curare l'anima che non il corpo.[90]

Filosoficamente meno rigoroso di Ippocrate, Galeno è anche giudicato un tramite non sempre affidabile dell'insegnamento ippocratico, cui Cardano dedica vasti commentari, pubblicati a partire dal 1564. Egli conosce, del resto, e apprezza Andrea Vesalio,[91] che nel *De humani corporis fabrica* (1543) non aveva esitato a dichiarare la superiorità dell'esperienza rispetto all'autorità e aveva corretto su più punti Galeno, pur muovendosi all'interno di una prospettiva che complessivamente restava improntata all'opera del medico di Pergamo. Cardano, che nei disparati settori della sua produzione non lesina certo gli attacchi ai grandi del passato e del suo tempo,[92] partecipa dunque al processo di revisione critica della dottrina antica e medievale, che prelude al ben più radicale cambiamento dei quadri concettuali, cui la medicina sarebbe andata incontro con l'avvento della cosiddetta rivoluzione scientifica. Ma come nel caso di Vesalio, anche in quello dell'autore lombardo le ragioni di dissenso su questioni particolari, siano esse di ordine strettamente medico o di carattere più filosofico, non escludono il permanere di importanti o addirittura sostanziali elementi di continuità, che vengono ritenuti nonostante il contesto teorico subisca cambiamenti più e meno sensibili, o mutino le relazioni tra i concetti adottati. Tipico il caso di una nozione cui si è appena accennato: quella di temperamento. Assolutamente centrale nella tradizione medica e galenica in particolare, essa identifica l'equilibrio specifico, che in ogni corpo vivente si costituisce tra i quattro "umori" (sangue, flemma, bile nera, bile gialla), e dal quale dipendono la salute, la malattia e le inclinazioni psichiche. Ebbene, Nancy Siraisi rileva come il disaccordo con Galeno a proposito della teoria degli elementi materiali non impedisca a Cardano di utilizzare largamente quella nozione nell'ambito della fisiologia, della patologia e della terapia.[93] D'altra parte, le "scoperte" più significative, che egli si attribuisce nella propria autobiografia, non investono le strutture portanti della teoria medica; si rivolgono piut-

tosto a pratiche e rimedi curativi, a procedure chirurgiche (il «vero metodo per operare d'ernia»), allo studio di moltissime malattie (la podagra, il "mal francese", l'epilessia, la pazzia, la cecità e altre patologie «fino a un totale di cinquemila», cui si deve aggiungere, precisa il nostro autore, la «soluzione di quarantamila problemi e interrogativi, [e] di duecentomila quesiti minori»), oltre che al grande lavoro svolto come commentatore delle «opere più difficili di Ippocrate».[94] L'interesse per le fonti antiche si salda così con la costante attenzione per gli aspetti applicativi del sapere e per la loro utilità concreta; con i colleghi medici Cardano polemizzerà anche riguardo al rispetto dovuto al paziente nel rapporto terapeutico e rivendicherà non solo l'efficacia dei propri interventi, ma anche, tipicamente, il gran numero di malati – sovrani, dignitari, nobili e uomini comuni – sui quali ha esercitato la propria arte.[95]

L'orientamento pratico del sapere cardaniano trova un'ulteriore conferma nelle due enciclopedie degli anni cinquanta: il *De subtilitate* e il *De rerum varietate*, disseminate, entrambe, di descrizioni di macchine per usi civili e militari. Lontano dalla fecondissima genialità inventiva di Leonardo, Cardano mostra tuttavia un vivo interesse per la tecnologia e l'ingegneria antiche e moderne, i cui ritrovati vengono inseriti, come s'è accennato, nel corpo stesso della trattazione dei principi naturali. Così, nel primo libro del *De subtilitate*, dedicato alla materia e alle determinazioni fondamentali della realtà corporea, l'esposizione dei differenti generi di moti naturali trapassa nella descrizione di macchine idrauliche e si arresta particolarmente su una pompa inventata dal milanese Bartolomeo Brambilla, «in nulla inferiore agli antichi, quanto a abilità tecnica»,[96] per esemplificare gli effetti dinamici dell'addensamento e della rarefazione della materia secondo una prospettiva che, rispettando le vedute tradizionali, esclude l'esistenza del vuoto; quindi si sofferma sui principi fisici dei sistemi di aspirazione dell'acqua. Il "moto semplice" verso l'alto è illustrato con una tecnica per il recupero di navi sommerse mediante un sistema di contrappesi posti in superficie e collegati con funi al relitto, mentre il "moto composto", risultante dalla spinta verso l'alto che la caduta di un grave imprime a un corpo leggero con il quale sia messo in relazione, è esemplificato con la macchina di Erone.[97] Cardano esamina poi la cosiddetta vite di Archimede, descritta da Diodoro Siculo e da Vitruvio, ma reinventata, precisa, da un fabbroferraio milanese, Galeazzo De Rossi, che purtroppo ebbe la mente sconvolta dalla scoperta;[98] né manca la descrizione della macchina di Augusta, un sistema complesso per il sollevamento delle acque entrato in funzione nel 1548 e basato sull'applicazione della vite archimedea.[99] Nel secondo libro della stessa opera, *Gli elementi e i loro moti e le loro azioni*, Cardano tratta del fuoco ed espone un rimedio, da lui stesso escogitato, contro il riflusso del fumo nei camini;[100] riporta quindi le tecniche per lo spegnimento degli incendi e discute di svariate macchine ignee e della composizione della polvere pirica.[101] La balistica, già studiata da Leonardo e Tartaglia, viene toccata a proposito dell'aria, dove Cardano enuncia la propria posizione circa la teoria dell'*impetus*.[102] Lo studio del più tenue tra gli elementi è però anche l'occasione per l'esame delle condizioni da cui dipende il contagio della peste, mentre la discussione intorno all'elemento terrestre si estende a comprendere la questione dei terremoti e i processi di formazione delle montagne e delle isole; infine, le

pagine dedicate all'acqua includono lo studio delle inondazioni, a partire dal diluvio, dei fiumi, dei laghi, dei mari e della loro salinità. Quanto al *De rerum varietate*, numerosi capitoli sono riservati ai corpi naturali, alle regioni celesti e sublunari, e alle tecniche per la loro descrizione.[103] Ma non meno frequente è il riferimento a strumenti meccanici. Il nono libro, *Sui moti*, contiene per esempio la descrizione di congegni per l'incremento e la diminuzione della velocità del movimento e per la distribuzione dello stesso[104] in un contesto che include però anche la trattazione dei movimenti celesti e che si estende all'annoso problema del moto perpetuo: un moto, dice Cardano, che propriamente si dà solo nei cieli.[105] Strumenti per la distillazione e le "trasmutazioni" chimiche sono illustrati nel decimo libro; nel dodicesimo largo spazio è riservato alla costruzione di sfere geografiche e celesti, di orologi e di effemeridi.

Il repertorio di macchine e strumenti che questi testi propongono è insomma vastissimo, come innumerevoli sono i rinvii al campo delle tecniche: la curiosità di Cardano trascorre nelle diverse epoche, accostando gli antichi ai moderni, gli *auctores* come Archimede[106] ai fabbri e agli artigiani della sua città. Il disegno del controllo della natura, in funzione del *commodum* e dell'*utilitas* degli uomini, passa attraverso l'opera di tutti coloro i quali hanno messo a frutto il loro ingegno, sino a trovare i modi più efficaci per produrre e trasmettere il movimento, per domare la forza del fuoco e delle acque, secondo un progetto che non è eterogeneo a quello della magia naturale,[107] se non in quanto questa dipende da una consapevolezza più acuta della sottigliezza arcana della natura.

5. Le matematiche. Aspetti del dibattito contemporaneo

L'*Encomio della geometria* pronunciato da Cardano all'Accademia palatina di Milano nel 1535 sottolinea il ruolo fondamentale svolto da questa disciplina nelle attività e nei saperi che esprimono l'"umana solerzia": alla geometria si deve ricorrere per attraversare i mari, stimare gli spazi e le distanze; essa è indispensabile nell'agricoltura come nell'arte della guerra, nella definizione della giustizia come nell'oratoria e nella cura delle malattie.[108] Non si tratta solo di luoghi comuni,[109] dettati dalle esigenze retoriche dell'elogio: nel discutere di quella che ritiene la più importante tra le arti matematiche, Cardano conferma la propria sensibilità per le molteplici esigenze del vivere. La geometria è l'anima vivificante dell'aritmetica e la disciplina senza la quale non potrebbero esistere né la musica, né l'astronomia, né l'ottica; ma è anche il presupposto indispensabile per l'arte edificatoria, la pittura, la scultura, la *fabrilis ars*, la costruzione di orologi e macchine, che da essa traggono forma, principi e *arcana*, e per la stessa magia, che solo grazie a quel sapere può attingere ai segreti della natura.[110] Contraddistinta dalla massima chiarezza e certezza, e degna, più di ogni altra conoscenza, di essere presente ai puri intelletti e alla mente divina, la geometria definisce la «ragione di tutte le grandezze», studiandola o da un punto di vista assoluto, come pura quantità, o da un punto di vista relativo, come proporzione.[111] Il concetto di grandezza cui Cardano si riferisce è tanto

generale da includere la grandezza delle «forze vitali e dell'animo», oggetto della pura considerazione intellettuale, accanto a quella che si offre "in atto" ai sensi nelle superfici, negli angoli e nei corpi, e infine a quella che consiste in una "potenza", come accade nei fenomeni studiati dalla statica, dall'ottica e dalla dinamica.[112]

Cardano ricostruisce quindi la storia della disciplina, dalle sue origini egizie alla tradizione greca, ove spicca ovviamente la figura di Euclide,[113] ma non manca la menzione di Aristotele, quale fonte per la conoscenza dei primi matematici greci e autore di scritti attinenti la geometria (sono nominate in particolare le *Quaestiones mechanicae*), di Platone, di Teone (alessandrino), di Proclo – il cui importante commento al primo libro degli *Elementi* euclidei era apparso nell'*editio princeps* greca di quest'opera stampata a Basilea nel 1533 a cura di Simon Grynaeus –, di Pappo, di Ipsicle, cui si attribuivano i libri XIV e XV degli *Elementi*, del traduttore latino di questi ultimi, Bartolomeo Zamberti, di Eudosso, Aristarco e numerosi altri, tra i quali primeggia, «uomo di sommo ingegno», Archimede.[114] La rassegna cardaniana, ove non mancano autori arabi come al-Kindi, Al-Khuvarizmi e Geber, comprende quindi figure che operarono nelle diverse discipline matematiche e culmina, per la parte antica, con l'ennesima celebrazione di Tolomeo. Tra i *recentiores* si fa cenno a Regiomontano, il cui notevole contributo alla trigonometria viene però sbrigativamente liquidato (fu un "furto", più che un frutto del suo ingegno), e a Niccolò Cusano, il quale «disputò con tanta sottigliezza, che nulla si potrebbe escogitare di più acuto: tuttavia procedette in modo tale da mostrare non ciò verso cui tendeva, ma soltanto l'acume dell'ingegno, e le sue conclusioni furono per lo più false».[115] Ora, proprio Regiomontano (Johann Müller, 1436-76), che per la trigonometria[116] si era ispirato ai lavori del suo maestro Georg Peurbach e ad altre fonti arabe ed ebraiche, aveva sottolineato gli errori nei quali il Cusano era incorso, tentando vanamente di ottenere la quadratura del cerchio. Cardano chiude il suo *excursus* storico con la semplice menzione dei nomi di Leonardo Pisano e di Luca Pacioli (1445 ca.-1517), cui si deve la fortunatissima *Summa de arithmetica geometria proportioni et proportionalità* (Venezia 1494), una sorta di enciclopedia del sapere matematico del tempo – articolata in aritmetica, algebra e geometria, e comprensiva di una sezione dedicata alla contabilità a partita doppia – che sarebbe poi servita da modello all'avversario di Cardano, Niccolò Tartaglia, nella redazione del *General trattato di numeri e misure*. È da notare che al momento della stesura dell'*Encomium* cardaniano non era ancora apparsa l'*Arithmetica integra* (Norimberga 1544) di Michael Stiefel (1487ca.-1567), importante per gli sviluppi dell'algebra e della sua notazione; inediti erano anche gli scritti del parigino Nicolas Chuquet e del messinese Francesco Maurolico (1494-1575), mentre da tre anni era stata pubblicata la *Protomathesis* di quell'Oronce Fine (1494-1555), professore di matematiche al Collège Royal di Parigi dal 1532, che in altri testi Cardano mostrerà di conoscere.

Nel trattare dei vari autori, Cardano sottolinea i contributi specifici che alcuni tra essi recarono alle discipline matematiche; tralascia invece le vedute di portata teorica più generale sullo statuto di quel sapere e sul suo sfondo metafisico. Questo tipo di considerazione egli riserva a se stesso nella parte conclusiva dell'encomio, che si apre con il richiamo a un episodio della vita di Platone, tratto da Plutarco, sul quale si soffermeranno altri matematici e filosofi cinquecenteschi, dal piccardo Pietro Ramo (Pierre de la Ramée, 1515-1572), al pesarese Guidobaldo del Monte (1545-1607), a Jacopo Mazzoni, professore allo Studio pisano e maestro di Galilei.[117] Platone, narra Plutarco nelle *Vitae parallelae* e nelle *Quaestiones convivales*, condannò l'impegno dispiegato da Archita, Eudosso e Menecmo nelle meccaniche, perché, scrive Cardano, «riduceva al senso e alla materia la dignità della geometria, che risiede nelle sostanze pure e eterne, tra le quali è Dio stesso. La Nemesi, la giustizia e la distribuzione delle cose secondo cui l'orbe universo è governato, altro non sono che la ragione geometrica».[118] E l'autore lombardo prosegue ricordando la sentenza di un altro antico, Filone, per il quale la geometria è la sola disciplina che ci mostra le ombre (*idola*) della verità come in uno specchio nitidissimo e che è in grado di svellere i nostri animi dai sensi, richiamandoli verso la «suprema ed eterna natura». Ben diverso il significato che all'episodio riportato da Plutarco darà del Monte nel suo *Mechanicorum liber* del 1577, dove il comportamento di Platone verrà ascritto a una concezione della geometria strettamente elitaria e oziosamente speculativa, al punto da respingerne irragionevolmente il frutto e l'utilità; Cardano mostra invece di condividere la posizione platonica e nel seguito dell'encomio indugia sulle strutture geometriche del cosmo: ma questa non è che la prospettiva ultima di un discorso nel quale l'attenzione per la meccanica e le matematiche miste è, come s'è visto, tutt'altro che marginale.

L'anno di pubblicazione dell'*Encomium*, il 1535, è anche quello della disputa matematica con Antonio Maria Fiore nel corso della quale Tartaglia (1499ca.-1557) completò felicemente le proprie ricerche intorno alla soluzione delle equazioni di terzo grado, considerate sino ad allora un problema insuperabile, ma che in realtà erano già state studiate, con un successo parziale, da Scipione del Ferro (1465-1526), professore a Bologna. Del Ferro non aveva voluto pubblicare i propri risultati, limitandosi a comunicarli a pochi amici, tra i quali appunto il Fiore, che se ne servì nella sfida del 1535. E Tartaglia, che grazie alla propria invenzione uscì vincitore dal confronto, decise a sua volta di mantenere il segreto. Non al punto però da impedire che la notizia del fatto trapelasse e giungesse a Cardano: accingendosi a pubblicare la *Practica Arithmetice et Mensurandi singularis* (Milano 1539), questi pregò Tartaglia di comunicargli la formula risolutiva, con la promessa di non pubblicarla, se tale fosse stato il desiderio dell'inventore, e anzi di annotarsela in maniera cifrata, cosicché nessuno potesse apprenderla anche dopo la sua morte.[119] La *Practica* apparve senza questa soluzione, anche se infine Tartaglia accettò di descriverla in un componimento in versi abbastanza enigmatico. Cardano continuò a lavorare attorno alle equazioni cubiche insieme al giovane e brillante allievo Ludovico Ferrari: pare che, durante un viaggio a Bologna, i due abbiano avuto modo di conoscere la scoperta di del Ferro, fatto sta che quando a Norimberga fu pubblicata nel 1545 la cardaniana *Ars magna sive de regulis algebraicis*, i lettori poterono trovare non solo la formula risolutiva delle equazioni di terzo grado, che Cardano attribuiva a del Ferro e a Tartaglia,[120] ma anche quella delle equazioni di quarto grado, che nel frattempo era stata trovata da Ferrari: Tartaglia si sentì tradito, perché il vincolo del segreto era

stato violato, e la disputa fra i tre matematici esplose con singolare violenza, protraendosi sino al 1548. Certo è che i personaggi direttamente o indirettamente coinvolti contribuirono con i loro scritti allo straordinario sviluppo che l'algebra ebbe in Italia, nella prima metà del Cinquecento: a essi si aggiunse, con un ruolo certo non meno eminente, l'ingegnere bolognese Raffaele Bombelli, cui si deve l'*Algebra, parte maggiore dell'aritmetica, divisa in tre libri* (redatta nel 1550 e pubblicata in parte nel 1572), nella quale le radici quadrate di numeri negativi erano per la prima volta accolte a pieno titolo nelle operazioni algebriche: Bombelli, scrive A. Koyré, «ebbe l'audacia di accettare l'esistenza degli immaginari e di fare così un po' di luce sull'enigma del "caso irriducibile" delle equazioni di terzo grado».[121] Alla fine del secolo l'algebra sarebbe stata ulteriormente affinata sotto il profilo delle strutture concettuali e consolidata come forma autonoma di ragionamento matematico da Simon Stevin di Bruges (1548-1620), che fu anche valente geometra (nel 1583 apparvero ad Anversa i suoi cinque libri di *Problemi geometrici*, e nel 1585 a Leida la sua *Aritmetica*), e da François Viète, che nel 1591 pubblicò un'oscura ma importante introduzione *In artem analyticem*.

Stevin, e prima di lui Bombelli, era stato influenzato dal greco Diofanto, che Xylander aveva tradotto in latino e pubblicato a Basilea nel 1575; nella seconda metà del secolo l'urbinate Federico Commandino produsse un gran numero di traduzioni delle fonti greche: Archimede, Apollonio, Pappo ed Eutocio, Tolomeo, Aristarco, ancora Euclide, mentre nel 1560 Francesco Barozzi, lettore di matematiche a Padova, diede alle stampe la propria versione latina del commento di Proclo Diadoco al primo libro degli *Elementi* di Euclide.

I documenti della riflessione greca sulle matematiche venivano così immessi largamente nel dibattito della comunità scientifica cinquecentesca, che attorno alla metà del secolo veniva acquisendo anche le versioni latine di gran parte dei commentatori greci di Aristotele. Questo intreccio favorì lo sviluppo di un'indagine sulla natura della conoscenza matematica e sui suoi fondamenti, che trovò un'espressione emblematica nella traduzione barozziana di Proclo. Appunto dal testo del Diadoco, infatti, prendeva spunto il *Commentarium de certitudine mathematicarum* (Roma 1547) di Alessandro Piccolomini (1508-79), ove la suprema certezza attribuita da Averroè alle dimostrazioni matematiche veniva fatta discendere non già dalla peculiare natura della relazione necessaria tra cause ed effetti che in quel tipo di conoscenza si determinerebbe, secondo una tradizione condivisa da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ma dall'oggetto proprio della disciplina, ricondotto infine alla pura «quantità coeterna [alla materia prima] e precedente per natura a ogni forma sostanziale»: questa quantità «priva ancora di ulteriore determinazione e limitazione si offre direttamente come oggetto di conoscenza facile e certa».[122] La nostra elaborazione intellettuale può tuttavia applicarvisi solo attraverso la mediazione della fantasia, a partire dal semplice processo astrattivo con il quale isoliamo questa sorta di determinazione elementare dai corpi ai quali inerisce. L'immagine della quantità proposta dalla fantasia viene identificata da Piccolomini con la "materia" specifica delle matematiche, con un *subiectum* che non è di pertinenza né dell'aritmetica, né della geometria, ma piuttosto di una "facoltà comune" a entrambe. Cominciava così a profilarsi l'idea di una "scienza comune", che sottenderebbe le diverse articolazioni delle matematiche.[123] I passi notevoli nei quali già Proclo ne aveva parlato saranno molto presenti anche a Konrad Dasypodius (1532-1600) nella sua vasta produzione matematica: dalla traduzione del primo libro degli *Elementi* di Euclide (Strasburgo 1564) sino alla *Protheoria mathematica, in qua non solum disciplinae mathematicae omnes ordini convenienti enumerantur, verum etiam universalia mathematica praecepta explicantur* (Strasburgo 1593).[124] E il motivo riecheggia nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis* (Roma 1576) del gesuita spagnolo Benito Pereira (1525-1610), dove l'accenno a una "scienza matematica comune" si salda con una teoria esplicitamente ripresa da Averroè, Simplicio e Filopono, secondo la quale la quantità è da intendersi come una determinazione della materia, da essa inseparabile e in certo modo anteriore alle forme sostanziali.[125] Alle tesi esposte da Pereira altri si riferiranno, in particolare Adriaan van Roomen (1561-1615), che nel 1602 pubblicherà un'opera il cui titolo (*Universae mathesis idea*) evoca la nozione di *mathesis universalis*, sulla quale René Descartes lavorerà nelle sue *Regulae ad directionem ingenii*. La riflessione cinquecentesca intorno alle matematiche favorì certamente la maturazione di progetti teorici nuovi, basati su una profonda riconsiderazione dell'aspetto quantitativo della realtà e sull'individuazione di una prospettiva unitaria cui la comprensione scientifica delle cose fosse riconducibile, al di là della mirabile ma estenuante *varietas* della natura, che gli uomini del Rinascimento avevano riscoperto. Accanto alla rivoluzione cosmologica, l'imponente sviluppo dell'algebra diede un contributo a questo processo, per le conseguenze che ne derivavano sul duplice piano dell'astrazione concettuale e della individuazione di un linguaggio specifico; ma anche il riesame del nesso materia-quantità, che incise sia sulla classificazione delle scienze, sia sulle vedute metafisiche, e a cui forse neppure un autore singolare come Cardano fu del tutto estraneo, servì da stimolo a una ridefinizione dei fondamenti sui quali poggiavano le idee dell'ordine e della necessità.

Note

[1] Cfr. G. Cardano, *De propria vita liber*, II, in Id. *Opera omnia*, 10 voll., a c. di I.A. Huguetan e M.A. Ravaud, Lyon 1663 [riproduzione fotostatica con "Introduzione" di A. Buck, F. Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966], I, p. 2a (d'ora innanzi i riferimenti a questa edizione saranno indicati con il titolo *Opera omnia*, seguito dal numero romano corrispondente al volume). L'autobiografia è di gran lunga l'opera cardaniana più conosciuta e tradotta: tra le versioni italiane è da segnalare la più recente, curata da A. Ingegno, *Della mia vita*, Serra e Riva, Milano 1982, che contiene anche una cronologia della vita dell'autore lombardo; molto utile la voce "Cardano", redatta da G. Gliozzi, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XIX. Indicazioni biobibliografiche, ora, in M. Baldi, G. Canziani (a c. di), *Gerolamo Cardano. Un enciclopedista del Rinascimento*, Biblioteca di Via Senato, Milano 2002.

[2] Cfr. G. Cardano, *Claudii Ptolemaei Pelusiensis libri quatuor. De astrorum iudiciis cum expositione Hieronymi Cardani*, II, in *Opera omnia*, V, pp. 221a-222b.

[3] Su questo testo e sulla discussione con Pomponazzi cfr. A. Corsano, *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento.* VIII. *La psicologia del Cardano: "De animi immortalitate"*, in "Giornale critico della filosofia italiana", III serie, voll. XVI, XLI (1962), pp. 56-64 (sotto il titolo *Per la storia del pensiero del tardo Rinascimento*, Corsano aveva pubblicato nel vol. XV, 1961, della stessa rivista altri tre articoli cardaniani: V. *Il* Liber de ludo aleae *di G. Cardano: ragione e fortuna*, pp. 87-91; VI. *La* Dialectica *di G. Cardano*, pp. 175-180; VII. *Cardano e la storia*, pp. 499-507); A. Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 1-78 (il lavoro di Ingegno resta lo studio più importante sui temi centrali del pensiero filosofico cardaniano).

[4] Cfr. G. Cardano, *De animorum immortalitate*, in *Opera omnia*, II, p. 492b.

[5] Ma su questi aspetti della personalità cardaniana cfr. almeno E. Di Rienzo, *La religione di Cardano. Libertinismo ed eresia nell'Italia della Controriforma*, in E. Keßler (a c. di), *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*, Harrassowitz, Wiesbaden 1994, pp. 49-76.

[6] Si veda la sezione conclusiva dei *De subtilitate libri XXI*, dove Dio è detto causa, origine, fonte e principio di tutte le cose che sono nell'universo: totalità immensa, egli è «somma perfezione e non contempla altro che se stesso. Tale è la sua luce, che egli solo può coglierla [...] nessuno tra i mortali può sostenerne per un solo momento lo splendore, né guardarne il fulgore. Fissare lo sguardo per un intero anno nel sole estivo di mezzogiorno è più facile, per un uomo, di quanto non sia contemplare intellettualmente la luce di Dio per una frazione esigua di tempo. Quando tuttavia si volge a essa, giunge in un solo istante al massimo grado di beatitudine» (XXI, in *Opera omnia*, III, p. 671b). È questo uno tra i non pochi esempi dell'apertura cardaniana verso una prospettiva estatica, che, saltando la mediazione della ragione teologica di ascendenza scolastica, si pone al centro di una concezione della sapienza, nella quale si fondono motivi attinti al neoplatonismo (Cardano conosce e utilizza, tra gli altri, i lavori di Marsilio Ficino) e alla mistica averroistica studiata da B. Nardi in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958.

[7] G. Cardano, *De subtilitate*, XXI, in *Opera omnia*, III, p. 671b.

[8] Ivi, p. 670a.

[9] Cardano distingue il tempo dall'*aevum* con una rapida annotazione nel testo del *De subtilitate* che stiamo leggendo. Gli intelletti che governano il cosmo, in quanto sostanze, non sono sottoposti al tempo; essi però «immaginano lo spazio nel quale permangono e chiamano ciò evo» (p. 669b). L'*aevum* (αἰών) è dunque la rappresentazione che l'intelletto si dà dello *spatium* del proprio "permanere": il sostantivo non giova alla chiarezza, mentre il verbo sembra rinviare alla distinzione scolastica tra una "durata creata successiva" e una, appunto, "permanente", che non ammette successione, ma sussiste *tota simul*, e che coincide con l'*aevum*. Distinto dal tempo delle cose corruttibili e dall'eternità divina, si applica alle intelligenze separate e alla dimensione angelica. Ma Cardano ne fa anche una sorta di ragione indivisibile della temporalità: «[L'evo] è come il centro nel cerchio: il centro corrisponde a ognuna delle parti del cerchio, e resta immobile se questo si muove. Analogamente l'evo nel tempo e nel tempo sempiterno: esso non si estende, né scorre, ma sta sempiterno» (*ibid.*). Le discussioni intorno all'evo, fitte nella Scolastica, risalgono alla tradizione platonica e neoplatonica, ma anche ad almeno un classico luogo aristotelico: «Gli enti di lassù non sono fatti per essere nel luogo, né li fa invecchiare il tempo, né si dà alcun mutamento in nessuno degli enti posti al di là dell'orbita più esterna, ma, inalterabili e sottratti ad ogni affezione, trascorrono essi tutta l'eternità [αἰών] in una vita che di tutte è la migliore»; Aristotele prosegue precisando che in greco per αἰών di un ente si intende «l'ultimo termine che circoscrive il tempo di ogni singola vita, al di fuori del quale non c'è più nulla secondo natura. Parimenti, anche il termine perfetto di tutto il cielo, che contiene e abbraccia la totalità del tempo e l'infinità di esso, anche questo si dice αἰών (*De caelo*, I, 9, 279a, 19-28).

[10] G. Cardano, *De subtilitate*, XXI, in *Opera omnia*, III, p. 671b.

[11] *Ibid.*

[12] G. Cardano, *Hymnus seu Canticus ad Deum*, in *Opera omnia*, I, p. 695a.

[13] Ivi, p. 698b.

[14] G. Cardano, *De rerum varietate*, XIX, lxiii, in *Opera omnia*, III, p. 271b: i padri di cui qui si parla sono Agostino (*De civitate Dei*), Tertulliano, Giustino, Lattanzio. Il passo è interessante sotto vari rispetti. Cardano contrappone la «verace legge di Cristo» alla pretesa di filosofare su di essa: coloro i quali hanno tentato questa operazione non hanno fatto che rendersi ridicoli; e sostiene una sorta di credo essenziale («Dio è uno, autore di tutti i beni, nella cui virtù sono tutte le cose e nel cui nome tutti i beni si generano» e quindi aggiunge: «anche se si erra non si pecca; non c'è nessun altro cui dobbiamo qualcosa, che dobbiamo onorare e servire. Se queste cose vengono osservate con mente pura, ci rendono puri e sicuri dal peccato»). Sui limiti della nostra conoscenza di Dio Cardano insiste anche nel *De animorum immortalitate*: «Intorno a Dio, al di fuori della sua esistenza, io ammetto di non conoscere se non ciò che ho appreso dalla fede e dalla religione» (in *Opera omnia*, II, p. 486a).

[15] Nella terza edizione del *De libris propriis* (1566) egli insiste anzi sul fatto di non aver mai inteso occuparsi in senso proprio di teologia.

[16] G. Cardano, *Hymnus seu Canticus ad Deum*, in *Opera omnia*, I, p. 699a.

[17] Ivi, p. 700a.

[18] Cfr. A. Ingegno, *op. cit.*, p. 216 ss.

[19] Sulle caratteristiche della *sapientia* cardaniana, oltre al *Saggio* di Ingegno, ricordato in nota 3, cfr. G. Canziani, *"Sapientia" e "prudentia" nella filosofia morale di Cardano*, in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, pp. 11-47.

[20] G. Cardano, *De subtilitate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 357a.

[21] Cfr. ivi, XVI, pp. 607a-608a, dove Cardano fornisce una lista degli autori che a suo avviso esemplificano il grado più alto di *subtilitas* nelle diverse facoltà dell'anima e quindi nei diversi e corrispondenti settori dell'attività scientifica o tecnica.

[22] Cfr. ivi, II, p. 383a. Si veda in proposito P. Magnard, *La notion de subtilité chez Jerôme Cardan*, in M. Baldi, C. Canziani (a c. di), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Franco Angeli, Milano 1999, pp. 159-167; e I. Schütze, *Die Naturphilosophie in Girolamo Cardanos* De subtilitate, W. Fink, München 2000, pp. 28 ss. (ma il libro di Schütze tocca gran parte dei temi trattati in questo paragrafo).

[23] G. Cardano, *De subtilitate*, XXI, in *Opera omnia*, III, p. 670b. Nella propria autobiografia, Cardano indica in Plotino e in Aristotele i due filosofi la cui lettura gli risulta più piacevole: cfr. *De propria vita*, XVIII, *Opera omnia*, I, p. 14; trad. it. cit, p. 75; ma già nel *De uno* Plotino è nominato con approvazione: cfr. *Opera omnia*, I, p. 281b.

[24] Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, XXI, in *Opera omnia*, III, pp. 670b-671a.

[25] G. Cardano, *Hyperchen*, in *Opera omnia*, I, p. 284a.

[26] *Ibid.*

[27] G. Cardano, *De uno*, in *Opera omnia*, I, p. 277a.

[28] *Ibid.* Si noterà come Cardano, nella citazione precedente e in questa, accosti senza ulteriori precisazioni la nozione di eternità, attributo del divino, a quelle di beatitudine e immortalità, proprie delle creature: denominatore comune è l'Uno, identico al bene, o il «desiderio di congiunzione nell'uno» (cfr. *ibid.*).

[29] *Ibid.*

[30] Ivi, p. 280b.
[31] Cfr. ivi, p. 280a. Molto sobrio nel ricorso al lessico del creazionismo cristiano, Cardano si avvale quindi ampiamente delle suggestioni neoplatoniche per esprimere le propria visione filosofica della dimensione religiosa e non esita a evocare prospettive eretiche, sia pure là dove espone alcune *dubitationes* che qualcuno potrebbe sollevare a proposito della dottrina da lui esposta. Tra questi dubbi c'è l'obiezione per cui, se gli enti plurali possono dirsi cattivi, in ragione della loro opposizione all'Uno, in realtà essi non sono tali se non in quanto entrino in un conflitto reciproco o non siano reciprocamente convenienti: la politica, l'architettura e la musica mostrano come sia al contrario possibile una "convenienza" della molteplicità sotto un principio unificatore, donde dipende la convivenza regolata non meno che la bellezza estetica. Né la sconvenienza degli enti plurali è da temersi tra gli dei, ché anzi sia la nostra *lex* [la religione cristiana] sia la nostra filosofia considerano che essi siano molteplici, «sebbene la legge non voglia che gli dei siano più d'uno, poiché convengono in un'unica essenza; siccome però assume che il potere abbia priorità rispetto alla sapienza e l'uno e l'altra rispetto all'amore, essa distingue in modo non oscuro le persone. Noi intendiamo comunque attenerci, come abbiamo detto, ai nostri voti. Ma i filosofi, che non si sono spinti così lontano dai sensi, stabiliscono tre dei; la moltitudine dunque non è cattiva, lo stesso vale in uno Stato ben ordinato e nell'aristocrazia» (ivi, p. 279b).
[32] Ivi, p. 281a.
[33] Ivi, pp. 280b-281a.
[34] G. Cardano, *De subtilitate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 359a.
[35] *Ibid.* Su queste tematiche cardaniane cfr. anche A. Crescini, *Il problema metodologico alle origini della scienza moderna*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 46-48.
[36] *Ibid.*
[37] Cfr. *ibid.* Su questi temi cfr. E. Keßler, *Alles ist Eines wie der Mensch und das Pferd. Zu Cardanos Naturbegriff*, in Id. (a c. di), *op. cit.*, pp. 94-95, ma l'intero articolo va segnalato per la trattazione delle concezioni cardaniane dell'Uno e della conoscenza. Conviene precisare che l'infinitezza di cui parla Cardano nel passo citato vale sul piano delle dimensioni o della determinazione "locale" dei corpi soggetti al divenire (il "luogo" è per Cardano, aristotelicamente, la «ultima corporis superficies corpus contentum ambiens», ivi, p. 367b), ma non per quanto riguarda la pluralità dei corpi coesistenti, specie se ci si riferisce a quelli racchiusi nel «cielo della luna» (cfr. *De natura*, in *Opera omnia*, II, p. 284a).
[38] Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, I, p. 359a/b.
[39] Il commento di Simplicio alla *Physica* di Aristotele ebbe una prima traduzione latina (Venezia 1543) da parte di un autore vicino a Cardano, il bresciano Lucillo Filalteo (Maggi), che si occupò anche di altri commentatori greci: cfr. S. Fazzo, *Lucillo Filalteo interlocutore del* Carcer, in M. Baldi, C. Canziani (a c. di), *op. cit.*, p. 434; cfr. altresì A. De Pace, *Le matematiche e il mondo. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento*, Franco Angeli, Milano 1993, pp. 79-83. Ma sul nesso tra la posizione di Cardano e precedenti dottrine delle *dimensiones interminatae*, esposte anche da autori come Vimercati, Zabarella e Piccolomini, si veda M.L. Bianchi, *Scholastische Motive im ersten und zweiten Buch des* De subtilitate *Girolamo Cardanos*, in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, p. 119.
[40] Cfr. G. Cardano, *De natura*, I, in *Opera omnia*, II, p. 284a/b.
[41] Ivi, p. 284b.
[42] Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 358a.
[43] Ivi, p. 359b.
[44] *Ibid.*
[45] Ivi, p. 357a. E nel *De immortalitate animorum*, Cardano scrive: «Tutti devono essere ammoniti a credere a qualcuno solo per quel tanto che la ragione li obbliga a farlo: non è sufficiente che essi dicano, Aristotele l'ha detto, o Platone, o Archimede, o Tolomeo, o Galeno; riflettano invece sulla forza degli argomenti» (*Opera omnia*, II, p. 475b). Sul rapporto tra *experimentum* e *auctoritas* si sofferma J.-C. Margolin in *Cardan, interprète d'Aristote*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Vrin, Paris 1976, p. 323.

[46] Cfr. G. Cardano, *Paralipomena*, II, in *Opera omnia*, X, pp. 520b-530a, in particolare, p. 525b. I *Paralipomena* rientrano tra le opere pubblicate per la prima volta nell'edizione lionese di metà Seicento.
[47] Cfr. G. Cardano, *De propria vita*, XLIV, in *Opera omnia*, I, p. 39b (trad. it. cit., pp. 157-158). Su questo tema si vedano: A. Ingegno, *op. cit.*, p. 223 ss.; e, soprattutto per quanto riguarda la posizione che Cardano adotta a proposito del calore, una delle qualità elementari secondo la tradizione, M.L. Bianchi, *op. cit.*, p. 120 ss. Una considerazione generale del naturalismo e della scienza cardaniani si trova in M. Fierz, *Girolamo Cardano (1501-1576). Arzt, Naturphilosoph, Mathematiker, Astronom und Traumdeuter*, Birkhäuser, Basel und Stuttgart 1977.
[48] Questa teoria è compiutamente esposta nel *De rerum varietate*, I, ii, in *Opera omnia*, III, pp. 7a-8a. Ma nel *De uno* Cardano scriverà che gli elementi sono due soli, la terra e l'acqua, o al massimo tre, qualora si aggiunga a essi l'aria (*Opera omnia*, I, p. 282a): a queste oscillazioni bisogna rassegnarsi nel leggere i testi cardaniani.
[49] G. Cardano, *De rerum varietate*, II, in *Opera omnia*, III, p. 7a.
[50] Rispettivamente: *De subtilitate*, II e XVII, in *Opera omnia*, III, pp. 375a e 630a. A proposito della formula adottata da Cardano nel primo dei due passi citati («Est enim flamma nihil aliud, quam aër accensus»), è forse il caso di ricordare ciò che aveva scritto Copernico nel suo *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), VIII: «Il fuoco terrestre è alimentato soprattutto dalla materia terrestre, e la fiamma viene definita niente altro che fumo ardente» («terrestris hic ignis terrena potissimum materia alitur, et flammam non aliud esse definiunt quam fumum ardentem», ed. latino-italiana a c. di A. Koyré e C. Vivanti, Einaudi, Torino 1975, pp. 76-77).
[51] Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, XVII, in *Opera omnia*, III, p. 630a.
[52] G. Cardano, *De rerum varietate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 7b.
[53] Si veda l'*Actio prima in calumniatorem librorum de Subtilitate* (contro l'attacco portato da G.C. Scaligero a Cardano nelle *Exotericae exercitationes* del 1557), che si può leggere di seguito al testo dell'ultima edizione del *De subilitate*, in *Opera omnia*, III, p. 701a. Sulla polemica con Scaligero, cfr. G. Giglioni, *Girolamo Cardano e Giulio Cesare Scaligero. Il dibattito sul ruolo dell'anima vegetativa*, in M. Baldi, C. Canziani (a c. di), *op. cit.*, pp. 313-339.
[54] Cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, II, xiii, in *Opera omnia*, III, p. 32b. All'apertura del terzo libro del *De subtilitate* si legge: «Dobbiamo ora trattare del cielo: sia esso eterno, come ritiene Aristotele, o generato, come [vuole] Platone, o fatto, come [pensano] i Teologi, sembra avere una varietà di sostanze» (*Opera omnia*, III, p. 411a); l'apparente equidistanza verso le differenti posizioni non rende meno evidente il distacco filosofico dal creazionismo e da ogni stretta ortodossia. In un precedente passaggio della stessa opera Cardano annovera senz'altro il cielo tra le «sostanze corporee immortali» (cfr. *De subtilitate*, I, p. 358a), mentre più innanzi sottolinea che alcuni dati dell'esperienza osservativa, quali la diversità dei colori e delle grandezze delle stelle, o ancora le macchie lunari (cfr. ivi, III, p. 412a), autorizzano a ritenere che «la sostanza del cielo sia varia».
[55] G. Cardano, *De natura*, II, in *Opera omnia*, II, p. 287a.
[56] Ivi, p. 286a.
[57] Ivi, p. 293b. Prima di giungere a questa esclusione della casualità, Cardano afferma peraltro che se anche si ritenesse che il mondo *casu constaret*, bisognerebbe comunque ammettere in via preliminare un'anima o un pensiero (*consilium*) da cui esso fosse stato fatto (*conditus*) e/o fosse retto: la casualità non può quindi essere considerata autosussistente (cfr. ivi, II, p. 291b), essa è piuttosto ricompresa nella nozione cardaniana di fato (cfr. *infra*, n. 83).
[58] *Ibid.*
[59] *Ibid.*
[60] Ivi, p. 297b.
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*
[64] Cfr. G. Cardano, *De uno*, in *Opera omnia*, I, p. 278b.
[65] *Ibid.*
[66] Cfr. G. Cardano, *De natura*, III, iii, in *Opera omnia*, II, p. 297b. Ma si veda anche *De animorum immortalitate*, *Opera omnia*, II, p. 533b, dove Cardano spiega che gli esseri animati cui la *mens* non si comunica affatto sono le bestie, quelli cui si comunica "mediocremente" sono gli uomini, mentre la capacità di prevedere il futuro di cui godono i profeti va ricondotta al grado particolarmente elevato secondo cui questi ne partecipano e proprio questo privilegio fa sì che non vi siano profeti "eruditi", perché la pura mente non richiede *doctrina*, né ha bisogno di alimentarsene per esprimersi.
[67] Cfr. G. Cardano, *De uno*, in *Opera omnia*, I, p. 278b.
[68] G. Cardano, *De natura*, III, iii, in *Opera omnia*, II, p. 296a.
[69] Cfr. ivi, III, p. 294a.
[70] Cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, II, xi, in *Opera omnia*, III, p. 29b: «È una mera favola che la terra ruoti con tanto impeto senza che noi ce ne accorgiamo, come afferma Copernico». Risulta per altro che Cardano avesse rapporti diretti con almeno due conoscitori della questione, cioè Osiander, di cui s'è detto, e Johannes Rheticus: cfr. N. Siraisi, *The Clock and the Mirror. Girolamo Cardano and the Renaissance Medicine*, Princeton University Press 1997, p. 106 e p. 268, n. 2, dove è riportato un passo del *De exemplis centum geniturarum*, in *Opera omnia*, V, p. 491, nel quale l'autore lombardo fa cenno dei contatti con l'astronomo e astrologo tedesco. Su Rheticus e Copernico cfr. M.A. Granada, *Christoph Rothmann e la "teoria dell'accomodazione"*, in "Rivista di storia della filosofia", n. 4, 1996, pp. 789-828. Sul problema dei rapporti tra l'opera cardaniana (in particolare il *De subtilitate* nelle sue diverse edizioni) e la prima diffusione del copernicanesimo si era soffermato con sfumata prudenza J.-C. Margolin in *op. cit.*, p. 310. Ma per la segnalazione di un giudizio positivo di Cardano su una particolare osservazione astronomica di Copernico, cfr. ora A. Grafton, *Cardano's Cosmos*, Harvard University Press, Cambridge-London 1999, pp. 133-134, trad. it. *Il signore del tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p.169.
[71] Cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, II, xi, in *Opera omnia*, III, p. 27a/b; e IX, xlvii, p. 178a.
[72] Cfr. ivi, II, xi, in *Opera omnia*, III, pp. 29b-30a. Sugli *Homocentrica* di Fracastoro cfr. M. Boas, *Il Rinascimento scientifico 1450-1630*, Feltrinelli, Milano 1973, pp. 62-63; ma si veda ora M. Lerner, *Le monde des sphères*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1996-1997, trad. it. *Il mondo delle sfere*, La Nuova Italia, Firenze 2000, in particolare vol. I, parti I e II, per quanto riguarda l'astronomia aristotelica e tolemaica e le reazioni alla concezione tolemaica nel pensiero arabo e latino (a proposito di Fracastoro, cfr. pp. 114-115, e note relative, anche per alcune indicazioni bibliografiche).
[73] Oltre al passo del *De rerum varietate* citato nella nota precedente, si veda l'ampia trattazione *De motibus* svolta ivi, IX, xlvii, p. 177 ss., in particolare, p. 185.
[74] Cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, II, xi, in *Opera omnia*, III, p. 30a.
[75] Una precedente traduzione parziale era apparsa a Norimberga nel 1535. Sulla fortuna cinquecentesca di quest'opera si veda, anche per le fitte indicazioni bibliografiche, O. Pompeo Faracovi, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Marsilio, Venezia 1996, p. 235 ss. Ma cfr. anche P. Zambelli (a c. di), *"Astrologi hallucinati". Stars and the End of the World in Luther's Time*, de Gruyter, Berlin-New York 1986 (soprattutto per l'"Introduzione" di P. Zambelli e i contributi di carattere più generale di K. Pomian e di J.D. North).
[76] Cfr. G. Cardano, *Aphorismorum astronomicorum segmenta septem*, "Operis peroratio", in *Opera omnia*, V, pp. 90-92.
[77] Cfr. G. Cardano, *Claudii Ptolomaei Pelusiensis libri quattuor*, cit., "Prooemium expositoris", in *Opera omnia*, V, p. 93.
[78] Ivi, I, I, i, p. 95a.
[79] Ivi, "Prooemium expositoris", p. 94.
[80] Cfr. ivi, I, I, iii-iv, pp. 95a-96b.

[81] Ivi, "Prooemium expositoris", p. 93.
[82] G. Cardano, *Aphorismorum astronomicorum segmenta*, I, in *Opera omnia*, V, p. 29a.
[83] La dignità dell'astrologia è confermata anche dal ruolo essenziale che a essa compete rispetto a un sapere ulteriore e ancor più elevato: la «scienza del Fato»: cfr. *De astrorum iudiciis*, "Prooemium expositoris", p. 94. Al fato, si legge nel *De uno*, devono essere ricondotte le cose che «constano del caso» (*Opera omnia*, I, p. 282a); e nel *Proxeneta seu De prudentia civili* Cardano spiega, un po' enigmaticamente, che il fato non deve essere inteso come "causa" delle cose; al contrario «siccome le cose sono per essere in futuro in un certo modo, perciò il Fato esiste». Esso è composto da due fattori: l'azione "naturale", dipendente dagli astri; e l'azione "volontaria", dipendente da Dio (cfr. *Opera omnia*, I, p. 469a/b). Per questa sua duplice natura il fato sembra porsi al di là della fortuna ed eccedere i limiti entro i quali si contengono i saperi *de naturalibus*. Quanto mai sfuggente, la nozione di fato (cui Cardano dichiara di avere dedicato un'opera specifica, tuttavia perduta) rappresenta una sorta di idea limite inscritta nel concetto dell'"ordine" al quale tutto deve essere riconducibile.
[84] Cfr. G. Cardano, *Liber de exemplis centum geniturarum*, in *Opera omnia*, V, p. 458 ss; per Edoardo VI, Paolo III, e soprattutto per l'ampia e dettagliatissima genitura che Cardano dedica a se stesso, *Liber duodecim geniturarum*, *ibid.*, p. 503 ss., in particolare, pp. 517-541. Sull'astrologia cardaniana cfr. G. Ernst, *"Veritatis amor dulcissimus". Aspetti dell'astrologia in Cardano*, in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, pp. 157-184; ma anche A. Grafton, *op. cit.*
[85] A proposito di questa disciplina cfr. J. Le Brun, *Jérôme Cardan et l'interprétation des songes*, in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, pp. 185-205; J.-Y. Boriaud, *La place du* Traité des songes *dans la tradition onirocritique. Le problème de l'image onirique: l'*idolum *et la* visio, in M. Baldi, C. Canziani (a c. di), *op. cit.*, pp. 215-225.
[86] G. Cardano, *Commentaria in libros epidemiorum Hippocratis*, "Prooemium", in *Opera omnia*, X, p. 194. Sulla concezione cardaniana della medicina, e su questo testo in particolare, cfr. N. Siraisi, *op. cit.*, p. 119 ss. Ben più ristretta è la definizione della divinazione che si trova nel *De rerum varietate*, XIV, lxviii, *Opera omnia*, III, pp. 268a-273a, dove essa è vista come un aspetto della "sapienza divina" ed è quindi nettamente differenziata dalla previsione congetturale propria dei saperi naturali: questi sono piuttosto il campo della *divinatio artificiosa* cui è dedicato il successivo libro XV dell'opera.
[87] G. Cardano, *De subtilitate*, XVI, in *Opera omnia*, III, p. 608a.
[88] Cfr. *ibid.* Ma su Galeno si veda anche l'ampio giudizio in *Paralipomena*, XVI, ii, in *Opera omnia*, X, pp. 563b-566a.
[89] Cfr. G. Cardano, *Contradicentium medicorum libri* XII, V, x, in *Opera omnia*, VI, pp. 764a-767b. Su questo punto vedi anche: A. Ingegno, *op. cit.*, pp. 225-229, n. 3; N. Siraisi, *op. cit.*, pp. 67 e 125; Id., *Cardano, Hippocrates and Criticism of Galen*, in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, pp. 131-155. È il caso di rilevare che la posizione di Galeno è esaminata accanto a quelle di Aristotele, Platone, Alessandro di Afrodisia e Averroè anche nell'ambito di una discussione propriamente filosofica qual è quella svolta nel *De immortalitate animorum*.
[90] G Cardano, *Contradicentium medicorum*, cit., p. 765b.
[91] N. Siraisi, *op. cit.*, pp. 106-110, sottolinea peraltro come questo apprezzamento non escludesse importanti riserve concernenti sia il profilo intellettuale e morale sia lo stile del grande medico e anatomista di origine belga, che aveva insegnato a Padova, aveva collaborato all'edizione latina di Galeno presso i Giunta di Venezia (1541), e che fu poi medico alle corti di Carlo V e di Filippo II: cfr. M. Boas, *op. cit.*, p. 118 ss.
[92] Cfr. per esempio L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Columbia University Press, New York 1951², vol. V, pp. 564-565.
[93] Cfr. N. Siraisi, *op. cit.*, pp. 64-65.
[94] Cfr. G. Cardano, *De vita propria*, XLIV, in *Opera omnia*, I, p. 40a, trad. it. cit., p. 159.
[95] In una versione del *De libris propriis*, trovata di recente e redatta attorno al 1550, si legge che sino a quel momento Cardano avrebbe avuto a che fare con trecentomila (!) pazienti: cfr. M. Baldi, G. Canziani, *Una quarta redazione del* De libris propriis, in "Rivista di storia della filosofia", n. 4, 1998, p. 797.

[96] G. Cardano, *De subtilitate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 361b. La descrizione della "machina brambillica" è qui preceduta da quella di un celebre congegno antico, la pompa premente di Ctesibio.
[97] Cfr. ivi, pp. 364a-365a.
[98] Cfr. ivi, p. 366a/b. Questo fabbro geniale ma sfortunato, che Cardano nomina anche per altre invenzioni, verrà ancora menzionato nel XV capitolo, "Amici e patroni", del *De propria vita*: cfr. *Opera omnia*, I, p. 12b.
[99] Cfr. G. Cardano, *De subtilitate*, I, in *Opera omnia*, III, p. 366a-367b.
[100] Cfr. ivi, II, p. 375b.
[101] Cfr. ivi, 378b-379b.
[102] Cfr. ivi, pp. 390b ss.; R. Caverni segnala anche l'importanza della teoria del pendolo enunciata nel *De subtilitate*: cfr. *Storia del metodo sperimentale in Italia*, 6 voll., Firenze 1891-1900, rist. anast. Forni, Bologna 1970, IV, pp. 385-386. L'attenzione di Cardano torna a concentrarsi sulle macchine nel libro XVII ("Le arti e le cose artificiose") del *De subtilitate*, dove tra l'altro si parla di una sedia (*sedes mira*) costruita per Carlo V e dotata di un sistema di sospensione che permette di compensare scuotimenti o dislivelli della base d'appoggio: cfr. p. 612a. Si tratta del meccanismo che sarà poi detto "giunto cardanico", benché l'autore lombardo non ne abbia rivendicato l'invenzione.
[103] Cfr., in particolare, *De rerum varietate*, XII, lx, in *Opera omnia*, III, pp. 227a-234a sulle descrizioni corografiche. Ma almeno un altro testo va segnalato per questo genere di considerazioni: si tratta dei *Paralipomena*, in particolare cap. V, in *Opera omnia*, X, pp. 487 ss.
[104] Cfr. G. Cardano, *De rerum varietate*, IX, xlvii, in *Opera omnia*, III, pp. 186a ss.
[105] Cfr. ivi, xlviii, p. 190a.
[106] Se ne veda l'elogio nel *De subtilitate*, XVI, in *Opera omnia*, III, p. 607a.
[107] In questa prospettiva è ancora indispensabile il rinvio all'ormai classico P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino 1974^2, in particolare al primo capitolo "Le arti meccaniche, la magia, la scienza". Ma cfr. anche P. Zambelli, *Le problème de la magie naturelle à la Renaissance*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento*, Ossolineum, Wroclaw-Warszawa-Kraków-Gdansk 1977, pp. 48-82.
[108] Cfr. G. Cardano, *Encomium geometriae*, in *Opera omnia*, IV, p. 441a.
[109] Espressioni in parte analoghe sono usate, per esempio, da uno dei primi storici della matematica, Bernardino Baldi: cfr. B. Baldi, *Le vite de' matematici*, edizione annotata e commentata della parte medievale e rinascimentale, a c. di E. Nenci, Franco Angeli, Milano 1998, "Introduzione", pp. 36-37.
[110] Cfr. *Encomium geometriae*, in *Opera omnia*, IV, p. 441b. Ma si veda anche il capitolo I della *Artis arithmeticae tractatus de integris*, dedicato alla "Nobiltà e utilità di quest'arte", in *Opera omnia*, X, p. 117a.
[111] G. Cardano, *Encomium geometriae*, in *Opera omnia*, IV, p. 442a.
[112] Cfr. *ibid.*
[113] Cardano condivide l'errore diffuso nel Rinascimento secondo cui l'autore degli *Elementi* sarebbe da identificare con Euclide di Megara, contemporaneo di Platone: cfr. anche *De subtilitate*, XVI, dove si trova un altro, più articolato elenco di uomini – molti dei quali matematici – che si distinsero per la loro *subtilitas* (*Opera omnia*, III, p. 607b). La distinzione tra i due personaggi si profila nella seconda metà del Cinquecento ed è attestata nei *Prolegomena* alla traduzione latina degli *Elementi* (1572) di Federico Commandino: cfr. G. Crapulli, *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, pp. 13-14, 18; A. De Pace, *op cit.*, pp. 202-204.
[114] Cfr. ivi, pp. 442b-443a.
[115] Ivi, pp. 443b-444a.
[116] Trattata nei *De triangulis omnimodis libri quinque*, Io. Petreius, Nürnberg 1533.
[117] Sui due italiani si veda A. De Pace, *op. cit.*; per la citazione di Plutarco nelle *Scholae mathematicae* (Basel 1569) di Ramo, cfr. l'"Introduzione" di E. Nenci a B. Baldi, *op. cit.*, p. 33.
[118] G. Cardano, *Encomium geometriae*, in *Opera omnia*, IV, p. 444a. Per la fonte plutarchea cfr. *Quaestiones conviviales*, XIV, 2, 718 C-F e *Vitae parallelae*, "Marcellus", XIV.
[119] Sulla vicenda, cfr. ora M. Tamborini, *De cubo et rebus aequalibus numero. La genesi del metodo analitico nella teoria delle equazioni cubiche di Girolamo Cardano*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 97 ss., sia per i documenti riportati sia per l'ampiezza delle informazioni bibliografiche fornite circa questo celebre *affaire*. Una parte della documentazione dell'epoca è reperibile nel libro IX di N. Tartaglia, *Quesiti et inventioni diverse*, facsimile dell'edizione del 1554, a c. di A. Masotti, Brescia 1959 (Tartaglia, come si è accennato, scrisse anche di balistica: cfr. al riguardo R. Caverni, *op. cit.*, vol IV, in particolare cap. IX, pp. 507 ss.; M.G. Olanda, *N. Tartaglia. Studio sul moto dei proiettili*, in "Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari", Nuova Serie, vol. VI, I, 1982, pp. 93-162). Sulla cardaniana *Practica arithmetice*, cfr. V. Gavagna, *Alcune osservazioni sulla* Practica Arithmetice *di Cardano e la tradizione abachistica quattrocentesca*, in M. Baldi, G. Canziani (a c. di), *op. cit.*, pp. 273-312 (altri due contributi sulla matematica di Cardano sono: J.V. Field, *The relation between geometry and algebra: Cardano and Kepler on the regular heptagon* e G. Cifoletti, *Cardano's algebra in the manual of Peletier and Gosselin*, entrambi in E. Keßler (a c. di), *op. cit.*, rispettivamente pp. 219-242 e 243-264).
[120] Cfr. G. Cardano, *Artis magnae sive de regulis algebraicis liber unus*, I e XI, in *Opera omnia*, IV, pp. 222a e 249b. È dunque falso che Cardano non abbia fatto cenno dei meriti di Tartaglia.
[121] Cfr. *La science moderne, Histoire générale des sciences*, II, PUF, Paris 1958, pp. 38-41; più sommariamente, U. Forti (a c. di), *Storia della tecnica*, UTET, Torino 1974, II, pp. 87-89.
[122] G. Crapulli, *op. cit.*, p. 34; ma cfr. anche A. De Pace, *op. cit.*, pp. 36 ss.
[123] Nella classificazione delle scienze Piccolomini si attiene comunque alla linea tracciata da Aristotele nel secondo libro della *Physica*: la matematica non gode della dignità della fisica, perché l'astrazione di cui si vale le impedisce l'accesso diretto alle essenze reali delle cose naturali, che resta prerogativa della filosofia naturale.
[124] Cfr. G. Crapulli, *Mathesis universalis*, cit., pp. 72-91.
[125] Cfr. A. De Pace, *Interpretazioni di Aristotele e comprensione matematica della natura*, in G. Canziani, Y. Ch. Zarka (a c. di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 281 ss.

22. Cultura e educazione nella riforma cattolica

*di Jean-Robert Armogathe**

La Chiesa cattolica prende ben presto coscienza dei grandi sconvolgimenti prodotti dai nuovi orizzonti tecnologici e geografici. Sia le più alte gerarchie, sia le comunità più lontane di Roma si mostrano attente alle grandi scoperte geografiche (non a caso Cristoforo Colombo è vicino ai francescani della Ràbida). A partire dalla fine del XV secolo, si moltiplicano gli appelli per un concilio di riforma. Non si tratta solo di dar luogo a riforme delle strutture, pur utili e necessarie: troppo poco dottrinale, il Concilio che Giulio II riunì al Laterano non raggiunse gli obiettivi prefissatosi, malgrado gli sforzi di uomini prestigiosi come il Cajetano (1469-1534), Girolamo Aleandro ed Egidio da Viterbo, generale degli agostiniani.

«I miei occhi hanno visto il santo e salutare inizio di una restaurazione attesa. La sposa era a terra, come, durante l'inverno, la foglia morta dell'albero. Ecco che si rialza, che rinverdisce al soffio dei sinodi» (Egidio da Viterbo, all'apertura del quinto Concilio lateranense, 1512).

Perché la riforma avesse successo era necessario anche pensare a una profonda riforma della dottrina. È a questo prezzo che, nel corso dei secoli precedenti, il cristianesimo poté resistere a tutti gli urti e a tutte le rotture culturali. A partire dalla presa di Costantinopoli da parte dei turchi (1453), l'orizzonte intellettuale dell'Occidente è stato fortemente trasformato, e gli strumenti concettuali si sono rinnovati, rendendo necessario un adattamento della formulazione del dogma cristiano. Nel 1504, Erasmo espone, nel suo *Enchiridion militis christiani*, un vero manifesto teologico: reagendo contro un certo paganesimo che portava, nel pensiero cristiano, il ritorno di Aristotele, Erasmo costruì una *philosophia Christi* che, senza anticipare la riforma (infatti rompe l'amicizia con Lutero), si dimostra insieme evangelica e illuminata.

La rivelazione cristiana deve essere rivista sulla sola base della Scrittura, con, al centro, il messaggio fondante, quello del Cristo crocifisso che libera gli uomini dal giudaismo delle opere. Dal momento che dalle origini cristiane era prevalso il commento spirituale alle Scritture, gli umanisti consumano una rottura rispetto alla tradizione (Lefèvre d'Etaples con il suo *Quincuplex psalterium* del 1509). La cura e l'attenzione crescenti rivolte al senso letterale della Bibbia, l'unicità e il monopolio che gli sono accordati porteranno al conflitto con la lettura del libro del mondo e con il nuovo spirito scientifico. Le grandi controversie si svolgono attorno alle Scritture: si può far derivare tutta la teologia cristiana dalla loro lettura letterale? In termini espliciti, bisogna accettarne le con-

seguenze? Bisogna riferirsi anche alle interpretazioni dei padri e dei concili? A fianco della rivelazione scritta, i cattolici manterranno per tradizione una trasmissione a partire dagli apostoli, che permette di corredare con un'autorità non scritturale parecchi punti dogmatici (culto dei santi, Purgatorio).

Attraverso queste controversie l'età moderna mantiene una sete inestinguibile delle Scritture. Nella religione dei dotti come in quella dei semplici, la frequentazione della Bibbia e l'uso dei testi sacri tendono ad accompagnare, o meglio a sostituire le pratiche ordinarie di devozione.

1. Bibbia e letteratura

Si scrive come si prega. Il cristianesimo ha davvero alimentato la scrittura europea, ciò che Chateaubriand ha ampiamente documentato nelle migliaia di pagine del *Génie du Christianisme* (1802): il senso dell'epopea, il lirismo delle passioni, la preoccupazione della critica storica provengono da modelli cristiani. Il Rinascimento umanista si è nutrito delle Scritture. In primo luogo, i vangeli – composti da descrizioni, da scene di genere, da dialoghi – hanno ispirato gli scrittori in tutti i generi letterari (la parabola del figliol prodigo, i racconti della natività o quello del massacro degli innocenti). Ma la storia di Maria Maddalena occupa il primo posto tra i personaggi dei vangeli: dal dramma italiano del XV secolo, stampato nel 1553 (*La conversione di Maria Maddalena*), fino alle opere degli spagnoli Lope de Vega e Luis de Guevara, la conversione della peccatrice ha fornito scene lascive e drammatiche che hanno ispirato anche dei musicisti. L'*Apocalisse* ha fornito ad Agrippa d'Aubigné argomenti per la composizione della sua opera *Tragiques* (1616). Più ancora: l'ampiezza della conoscenza dei testi e delle narrazioni neotestamentarie hanno reso possibile una scrittura allusiva, e il *Don Chisciotte* (1605) di Cervantès è un'irresistibile figura che inequivocabilmente si riferisce a Cristo.

Il libro dell'*Apocalisse* e quello di Daniele contribuiscono fortemente ad alimentare il mito imperiale (i ricordi virgiliani confluiscono qui con i testi sacri): l'ultimo imperatore, vittorioso sugli infedeli, convocherà un concilio ecumenico per l'unità dei cristiani. Il *Cantico dei Cantici*, infine, è il libro più commentato e parafrasato: scene erotiche o ricerca mistica? L'equivoco stesso ne rende la lettura e la diffusione più piccanti e più commoventi e coinvolgenti.

Pertanto, appaiono delle rotture che condurranno alla secolarizzazione dei generi letterari a discapito dell'espressione religiosa. Così l'epopea diverrà nazionalista e al teatro, e in seguito al romanzo, verrà riconosciuto un ruolo morale. La permanenza del cristianesimo deve, quindi, essere cercata altrove, e in forme diverse da quelle tradizionali. Se non scompare, il cristianesimo si sposta e si rende meno facilmente individuabile.

2. Un concilio riformatore

«Cosa potrei dire dei concili», scriveva Erasmo nel 1522, «se non che il recente Concilio Lateranense non lo è stato». La richiesta di un vero concilio generale si fa pressante: era quasi una minaccia e un'esigenza già avanzata dagli stati tedeschi. D'altronde, la richiesta di riforma si limitava spesso a questioni di diritto e di disciplina. All'imperatore Carlo V ripugnava profondamente, del resto, una discussione che si limitasse a prendere in considerazione solamente problematiche dottrinali. Il suo ambasciatore a Roma, dal luglio 1524, ricevette istruzioni che citavano la città di Trento: «Siccome i tedeschi hanno chiesto al legato, il cardinale Campeggio, di proporre al papa un concilio generale da tenere in Germania, sarebbe bene che Sua Santità prevenisse la conventicola annunciata a Spira (cioè l'assemblea comune della nazione tedesca, chiamata dagli stati tedeschi), per la convocazione di un concilio generale a Trento. In effetti, i tedeschi considerarono Trento una città tedesca benché essa sia, a dir il vero, una città italiana. Nonostante il Concilio debba essere convocato per la primavera prossima a Trento, esso potrà essere posticipato e trasferito in un'altra città d'Italia, Roma per esempio o qualsiasi altro luogo che il papa preferirà».

Il progetto non ebbe affatto seguito immediato. Sfortunato alleato dei francesi, papa Clemente VII è annientato dalle truppe imperiali, che saccheggiarono Roma nel 1527. Per più di sei mesi il papa resterà prigioniero nella sua fortezza di Castel Sant'Angelo.

È un papa, Paolo III Farnese, che non sembrava per nulla incline a convocare un concilio a Mantova nel 1537. Apparteneva alla vecchia nobiltà romana: dopo aver condotto una giovinezza dissipata, nella cerchia dei Borgia, fu elevato alla porpora cardinalizia all'età di ventisei anni da Alessandro VI. Come costui, che aveva convocato una commissione per porre un freno agli abusi, egli voleva riformare la curia e il funzionamento degli organi amministrativi della Chiesa. Ma una convocazione non fa per questo una riunificazione: gli stati protestanti rifiutarono di andarci; furono ancora necessari nove anni prima che si aprisse, a Trento e non a Mantova, il Concilio. Tuttavia, il tentativo di Mantova ha permesso a Lutero di confessare in modo consistente il contenuto della fede riformata con gli articoli di Smalcalda.

Gli anni quaranta restano decisivi: vedono il fallimento dei tentativi di riunificazione tra la Chiesa romana e i gruppi riformati (colloquio di Ratisbona, maggio 1541). Questi ultimi si costituiscono in Chiesa attorno a Lutero, Zwingli, o Calvino. La cristianità, divisa tra Oriente e Occidente nell'XI secolo, aveva conosciuto da allora dei movimenti centrifughi, ma non si era ancora trovata davanti la costituzione di nuove "chiese" contrapposte alla sede di Roma.

Fissato per il novembre 1542, il Concilio tridentino comincia lentamente, i vescovi italiani partecipano, alcuni tedeschi inviano dei procuratori, i francesi e gli spagnoli sono assenti. Dopo avere sospeso questo Concilio, il papa lo convoca di nuovo per il 1545, con un'intensa preparazione diplomatica presso i sovrani europei: una ventina di vescovi sono presenti all'apertura nel dicembre 1545. Convocato in una città dell'Impero, ma a sud delle Alpi, il Concilio, frequentemente sospeso e più volte spostato, non ha mai

avuto le sembianze sontuose delle grandi riunioni ecumeniche: da trenta a sessanta i vescovi partecipanti, altrettanti i teologi.

I consiglieri dell'imperatore sono ansiosi di ritardare le decisioni in materia dottrinale: essi chiedono una discussione prioritaria sulla riforma della Chiesa. I legati del papa raggiungono un compromesso grazie al quale le questioni disciplinari e le questioni dogmatiche sarebbero state trattate congiuntamente, cosicché la stesura di un bilancio dottrinale e la riforma degli abusi sarebbero andate di pari passo.

Infatti, l'espressione "riforma degli abusi", per quanto tradizionale, risulta inadeguata. I padri di Trento si sono soprattutto preoccupati di dare un effetto alle grandi decisioni riformatrici dei precedenti concili. Se, per esempio, lo statuto del clero e la sua indipendenza rispetto ai poteri civili erano già stati fissati in linea di principio, tuttavia non esisteva alcuna disposizione che gli concedesse una formazione intellettuale atta a permettergli di assumere siffatta indipendenza. La commissione riunita da Paolo III nel 1536 aveva già sottolineato «l'impossibilità di elevare il livello della vita morale e spirituale del clero regolare e secolare [...] senza una completa riorganizzazione del sistema di formazione».

3. La formazione dei chierici e i seminari diocesani

La riforma intrapresa per l'istruzione e l'educazione dei chierici è già stata resa oggetto di numerosi studi storici: di fronte all'organizzazione universitaria attuata da Melantone, *praeceptor Germaniae*, si tratta del più ambizioso programma educativo mai lanciato in Occidente.

In occasione del dibattito sulla Scrittura e la predicazione, il teologo gesuita Claude le Jay sottolineò che il vero problema non era l'assenza di buoni professori ma di auditori che li ascoltassero e imparassero da loro. Si è dovuto attendere la XXIII sessione (luglio 1563) perché il Concilio lanciasse un vasto programma: «L'adolescenza, se non è ben formata (*nisi recte instituatur*), è portata a seguire le voluttà del mondo» (canone 18).

Così il Concilio ha chiesto ai vescovi di organizzare dei "collegi" per accogliere i ragazzi dall'età di dodici anni al fine di formarli alle discipline ecclesiastiche. Tali collegi, proseguì il Concilio, devono essere «come un vivaio di ministri di Dio» (*Dei ministrorum perpetuum seminarium*). Il Concilio organizzò anche il finanziamento delle scuole di chierici, dei "seminari". Fu molto difficile, e il ricorso alle congregazioni religiose fu spesso necessario, mentre molti vescovi indietreggiarono di fronte all'investimento necessario.

Da questi provvedimenti derivò una triplice conseguenza: l'istituzione permanente, se non obbligatoria, perlomeno raccomandata, di un luogo di formazione per i chierici diocesani, che li ricollegasse alla loro diocesi; la loro organizzazione dal punto di vista finanziario, che ne è la conseguenza più diretta, a carico dei vescovi diocesani (e che ne rallenterà l'organizzazione); la definizione, infine, di un ciclo di formazione intellettuale del clero che comporta l'assunzione di modelli di edificazione.

La difficoltà di attuazione di questi "seminari", diocesi dopo diocesi, era costituita soprattutto dalla domanda di qualificazione culturale essenziale. La creazione di queste scuole episcopali, le cattedre di insegnamento che vi furono attribuite, il programma di studi religiosi e dottrinali che fu allora predisposto costituiscono un apporto fondamentale alla formazione di una nuova cultura. Senza dubbio, i gesuiti ebbero un ruolo importante nella istituzione di questi seminari e nella loro organizzazione, ma non devono essere dimenticate altre due fonti: le idee pedagogiche e riformatrici del cardinale inglese Reginald Pole e le scuole episcopali richieste dal IV Concilio lateranense che, senza aver mai conosciuto una vera e propria diffusione e creazione sistematica, erano state oggetto, all'inizio del XVI secolo, di alcuni tentativi di restaurazione in Italia, a Verona con Gian Matteo Giberti (1495-1543).

La cultura moderna emerge indissolubilmente legata ai progetti di riforma religiosa: alla riforma protestante (a Wittenberg con Melantone, a Tübingen e a Strasburgo con Johan Sturm) e alle correnti di riforma cattoliche (il rinnovamento della metafisica all'università di Salamanca, l'importanza assunta dalle scienze matematiche nel Collegio romano dei gesuiti, la cura per la storia presso Baronio e Bellarmino, gli studi biblici e la nascita della critica). Di più, concetti teologici servono da supporto o da modello alla riflessione scientifica (lo statuto delle anime separate, l'Empireo e gli spazi immaginari, il modello angelico, lo statuto fisico della transustanziazione eucaristica).

4. Una nuova santità

Ma il modello di base, il mito fondatore, è quello della santità: fino ad allora il culto dei santi era spesso diffuso su base locale, limitato a santi taumaturgi. Il periodo postridentino porta a una cesura radicale: la santità è ormai universale, convalidata dall'autorità suprema e proposta alla venerazione di tutti i fedeli.[1] Il santo è più un modello di vita che autore di miracoli. Infatti a grandi categorie sociali si propongono figure di santi come modelli per la vita consacrata o famigliare.

Mentre le controversie tra protestanti e cattolici sono al loro culmine, pochi santi sono elevati agli onori degli altari: san Bruno (1514), san Francesco di Paola (1519), san Benno e sant'Antonino da Firenze (1523). Sul piano dottrinale il Concilio prese la difesa del culto dei santi (XXV sessione), ma intraprese la riforma degli abusi, che condurrà, a partire dal 1635, all'immensa impresa storica del gesuita Jean Bolland (gli *Acta Sanctorum*): completare l'appello verticale alla santità attraverso un'inchiesta storica approfondita, che restituisca esattamente le condizioni di esercizio di queste virtù rendendone possibile l'imitazione.

Inoltre, la stampa aveva introdotto una nuova esigenza, quella delle vite esemplari, nelle quali gli atti tendono a sostituirsi alle reliquie. La santità s'impone allora, nella visione cattolica del mondo, come una rilettura salvifica della storia umana. Un'immensa macchina di diffusione, attraverso l'immagine e la predicazione, è attuata per imporre figure esemplari nel mondo intero: Rosa de Flores (1586-1617) a Lima, in Perù, è interrogata e assolta dall'Inquisizione. La sua reputazione di santità porta alla sua beatificazione nel 1668 e alla sua canonizzazione nel 1671. Un altro peruviano, terziario domenicano come Rosa da Lima, Martino di Porres (1579-1639), è onorato fin dalla sua morte come un santo.

Ma la diffusione dei modelli tridentini poteva portare derive paragonabili alle antiche e che sfuggivano alle congregazioni romane. Per evitare ciò, vengono seguite le regole fissate nei decreti di Urbano VIII: esse ritornano per l'essenziale a eliminare le proclamazioni incontrollate di santità, rendendo obbligatoria un'inchiesta che accerti che non è in atto nessuna forma di culto come condizione preliminare all'apertura di ogni causa di beatificazione. Era il risultato delle preoccupazioni già espresse da Clemente VIII nel 1602: la Riforma cattolica aveva avanzato delle proposte di culto pubblico anticipando ogni decisione pontificale (per Filippo Neri, per Ignazio di Loyola, per Carlo Borromeo).

5. La creazione di una cultura popolare

Più importante forse, e meno esplorata, una vera e propria cultura popolare si dispiega, in modo volontario, nei paesi in cui si diffondono le riforme cattoliche. I paesi protestanti lottano contro le superstizioni, le immagini, i riti. Le riforme protestanti sono movimenti di rottura, che esaltano il ritorno a una Chiesa delle origini, al di là degli abusi e della degradazione portati da secoli di storia. Il cattolicesimo, al contrario, fa leva sulla cultura popolare, e intraprende con successo la cristianizzazione di pratiche diverse.

Una geografia sacra si stabilisce (o si ristabilisce) sui luoghi memorabili, attorno a fonti o a rocce: calvari, santuari di devozione e pellegrinaggi. Una cronologia sacra ridona alle feste il loro valore liturgico e integra spesso elementi profani nelle rappresentazioni religiose. I sacramentali (l'acqua benedetta, per esempio) permettono un'estensione del religioso alla vita domestica: le feste agricole, le benedizioni degli animali (per san Biagio) o delle stalle, la festa delle rogazioni sono altrettante occasioni per eliminare i fattori profani a vantaggio di una sacralizzazione degli elementi popolari. Infine, un'intensa socializzazione permette di bloccare le infiltrazioni eretiche: movimenti di folle nei pellegrinaggi, le missioni diocesane, le grandi feste, giorni non lavorativi, dove la celebrazione spettacolare dei riti salda la popolazione a condizioni di vita spesso difficili.

La situazione rimetteva in discussione il rapporto della Chiesa cattolica con la cultura del tempo, sviluppando per reazione il desiderio di dominio sulla "nuova distribuzione": riorganizzazione delle vecchie strutture, creazione di nuovi mezzi, iniziativa e controllo sulle forme popolari di diffusione e sui centri di creazione. I fattori positivi d'integrazione del rituale sacro nella vita quotidiana si accompagnano a fattori di repressione, spesso studiati (e frequentemente comuni alle ortodossie cattoliche e protestanti): lotta alle streghe, censura, sia di libri dotti che di almanacchi popolari.

Tra il 1515 e il 1564, diversi provvedimenti furono presi dalla Chiesa per sorvegliare la stampa e la diffusione dei libri: il V Concilio lateranense (1515) istituì (per i manoscritti destinati alla stampa) una censura preliminare e un'autorizzazione scritta. Quando Pao-

lo III, nel 1542, fonda la Congregazione dell'Inquisizione, chiede che proibisca la pubblicazione di libri "perniziosi", come li avrebbe definiti Bellarmino nel 1614, di cui Paolo IV chiede un catalogo. Già l'università di Lovanio (1540-46) e quella di Parigi (1544) avevano pubblicato degli elenchi di opere censurate, seguite da Venezia, per iniziativa del nunzio (1546), e da Colonia, su richiesta del concilio provinciale (1549). Nel 1558 e 1559 apparve il primo *Index* romano, che sostituirà nel 1621 tutti i cataloghi particolari di libri proibiti. Nel 1564, dopo il lavoro di una commissione tridentina, Pio IV promulga il nuovo *Index* con la bolla *Dominici Gregis*, mentre revoca con la bolla *Cum pro munere* tutte le deroghe precedentemente concesse. Il domenicano portoghese Foreiro aveva redatto le dieci regole che aprono l'*Index* romano: cinque trattano dei divieti alla lettura, cinque riguardano le pubblicazioni dei fedeli cattolici. Tra i divieti, la regola IV solleva una contesa secolare con i controversisti protestanti: vieta infatti le versioni della Bibbia in lingua volgare. Anche se questo divieto è mitigato (grazie all'autorizzazione data dal curato o dal confessore, ma riservata, a partire da Sisto V, al Santo Ufficio), resta comunque testimonianza di un'immensa diffidenza verso la lettura delle Scritture condotta dal popolo.

6. Gli ordini religiosi

Gli ordini religiosi si impegnano attivamente in una riforma che è anche condizione di sopravvivenza degli ordini esistenti e di sviluppo autonomo di quelli nuovi. I capitoli generali richiedono un ritorno alle fonti, vale a dire ai fondatori (agostiniani, carmelitani): ciò si accompagna a frequenti fondazioni accademiche. Per esempio, i premonstratensi del Brabante fondano un collegio teologico a Lovanio (1570), seguiti da quelli di Floreffe (1618), mentre quelli di Furnes aprivano un collegio a Douai, e quelli di Tongerloo a Roma.

I nuovi ordini scelgono le loro fonti teologiche e filosofiche; i grandi teologi scolastici ritornano in auge: Alberto il Grande, Duns Scoto, Giovanni Buridano, Tommaso d'Aquino. Essi privilegiano anche, trattato per trattato, padri distinti: Agostino, Cipriano, Tertulliano, Ilario. La teologia si presenta nel XVII secolo più come una successione di trattati, con delle "autorità" che ne garantiscono l'ortodossia, che come un sistema globale, organizzato.

I nuovi ordini si preoccupano anche dell'assistenza e dell'insegnamento, a tutti i livelli: una convinzione generale anima i riformatori, quella di un'inadeguatezza tra i diversi sistemi dell'insegnamento medioevale, l'insegnamento classico, e l'affermazione della nuova scienza, principalmente dovuta alla scoperta di Archimede, da una parte, e all'apporto, dall'altra, di nuovi manoscritti di Aristotele e dei suoi commentatori portati dai dotti bizantini. La *traslatio studiorum* trasferita dall'Oriente in Occidente a seguito della caduta di Costantinopoli scuote profondamente l'orizzonte culturale occidentale. L'aristotelismo del periodo tra il 1450 e il 1650 differisce profondamente da quello dei secoli precedenti e si frantuma in diverse scuole. Invero sono stati composti molti più

commentari latini di Aristotele nel secolo che separa Pomponazzi da Galileo che nei dieci secoli che separano Boezio da Pomponazzi.

Il dibattito nell'Europa meridionale (e cattolica) sulla certezza delle matematiche rende possibile la ripresa di quella settentrionale (e protestante) della discussione sul metodo. In un manuale di logica spesso utilizzato e diffuso in tutta l'Europa (*Logica*, 1618) il gesuita Martin Smiglecki (Smiglecius) riporta l'unità della scienza all'unità dell'ordine.

È necessario – spiega – distinguere l'unità semplice dall'unità vera della scienza, «unità d'ordine, come è quella di un'armata o dei numeri». Esistono in effetti due tipi di ordine:
- l'ordine di attribuzione, che consiste nell'applicare a tutti gli oggetti un solo genere (specie, parti, principi, proprietà);
- l'ordine di convenienza, «in una ragione unica d'astrazione».

L'ordine di attribuzione è necessario ma non sufficiente per l'unità della scienza. Le matematiche sono una scienza totale unica, mentre la metafisica si è dissolta nelle diverse specie di astrazione che ella considera, e si rivela impotente a unificare i trascendenti, le intelligenze e Dio.

L'influenza di Smiglecius è decisiva per scuotere l'antico sistema di gerarchizzazione delle scienze. Negli anni trenta del Seicento i corsi gesuitici di filosofia, i cui due principali esponenti sono Arriaga e Oviedo, testimoniano questa disgregazione.

L'evoluzione dell'istruzione e dell'educazione dei bambini segna un desiderio di dominio sul mondo materiale, l'addestramento alla dominazione sugli oggetti, la necessità dell'osservazione e dell'esperienza. Sia i cattolici che i protestanti si preoccupano di questa formazione a venire.

Nuovi ordini religiosi mettono l'insegnamento al primo posto: i teatini, i gesuiti, i somaschi, i barnabiti organizzano scuole per sostenere la loro azione missionaria. Gruppi di sacerdoti fanno altrettanto: gli oratoriani, ma anche gli oblati di Sant'Ambrogio, fondati a Milano da san Carlo Borromeo (1578), i bartolomiti (Salisburgo, 1640), i chierici dalla Madre di Dio (fondati da Giovanni Leonardi a Lucca nel 1583, che svolgevano la loro azione a favore dei bambini poveri), i piaristi (chiamati anche poveri della Madre di Dio, delle scuole pie, scolopi, *escolapios,* fondati da Giuseppe Calasanzio nel 1597), i dottrinari, mentre gli eudisti e i sulpiziani si dedicano alla formazione dei sacerdoti.

7. La Compagnia di Gesù e i suoi collegi

La forte volontà di Ignazio di imporre, a partire dalla creazione da parte di padre Nadal del collegio di Messina (1548), il *modus parisiensis*, permetterà di prendere in considerazione, di prima mano, questo mutamento dell'insegnamento. Un solo maestro, una sola materia, una sola classe: al contrario del *modus italicus*, *il modus parisiensis* privilegia gli insegnanti (e non gli studenti). Le lezioni, organizzate in modo rigoroso, si svolgono in collegi aggregati alle università, con una progressione ordinata nell'insegnamento, un'attenzione particolare ai "programmi" e ai manuali, una divisione minuziosa delle attività, mantenute dall'emulazione. La Compagnia di Gesù propone due formule: innan-

zitutto quella dei "collegi", a metà strada tra le piccole scuole incaricate dell'insegnamento elementare e l'università: possesso delle lingue antiche (latino e greco) nelle tre classi di "grammatica", cultura letteraria nella classe di lettere, insistenza sulla retorica nell'ultimo anno. Poi, più tardi, quella dei collegi detti "di pieno esercizio" o "universitari", che offrono l'equivalente del ciclo universitario delle arti liberali, logica o dialettica, filosofia (tra cui la *philosophia naturalis*), matematica e scienze. Il collegio universitario permette di accedere a una delle facoltà superiori delle università (diritto, medicina, teologia).

La formula si diffonde con una rapidità che sorprende anche i suoi iniziatori: nel 1600, esistono 236 collegi gesuitici nel mondo, di cui 56 per l'assistenza[2] in Italia (che include la Sicilia), 21 per il Portogallo (che include i 13 stabilimenti del Brasile, delle Indie e del Giappone), 77 per l'assistenza in Spagna (di cui 15 oltre mare), 82 infine per l'assistenza in Europa (detta "de Germania").

Questo immenso successo dei collegi gesuiti non si dispiega senza incontrare ostacoli e resistenze con i maestri laici, minacciati dalla gratuità dei nuovi luoghi d'insegnamento, con i postulanti gesuiti, mano d'opera inesperta e sfruttata, e presto con le università (Padova o Parigi). Convertito al cattolicesimo, Caspar Schoppe (Scioppius) critica l'insegnamento gesuita e gli preferisce i grandi modelli umanisti protestanti. Se il modello gesuita poco a poco va largamente a influenzare gli altri ordini dediti all'insegnamento, l'Europa del Nord protestante resterà fedele all'organizzazione degli studi creata da Melantone.

8. Un nuovo aristotelismo

La disgregazione dell'aristotelismo è testimoniata dagli autori del grande manuale di filosofia, i *Commentarii*, dei professori gesuiti di Coimbra, in Portogallo. Anziché fare un breve commento del testo, essi lo riassumono, poi lo completano con delle *quaestiones*, un procedimento che permette di esporre opinioni diverse. Le *Disputationes* proporranno perciò un ordine diverso da quello degli scritti del maestro. La metafisica è allora esposta *per modum doctrinae*, organizzata come un tutto organico secondo un ordine logico che non è quello dei trattati originali. Dunque, sono ormai dei trattati sistematici che si sostituiscono al commento del testo di Aristotele.

Occorre distinguere accuratamente, oltretutto, gli sviluppi dei diversi campi del sapere dell'enciclopedia aristotelica: etica, logica, metafisica, fisica, fisiologia, politica. In etica il concetto di "natura pura" messo a punto dal teologo dominicano Cajetano e utilizzato dai gesuiti Bellarmino e Suarez permette un ritorno vigoroso di Aristotele: il fine dell'uomo per i professori di filosofia è la felicità, meglio quella descritta nell'*Ethica nicomachea*. La divisione quadripartita della *Logica*, secondo Tommaso d'Aquino, rende anche l'insegnamento dell'*Organon* necessario durante i secoli XVII e XVIII: nelle prime tre parti del corso, lo studente impara le tre operazioni mentali (percepire, giudicare, ragionare), nell'ultima parte, lo studio degli *Analitici Secondi* gli permette di imparare le

regole formali del ragionamento corretto (è a partire dall'inizio del XVII secolo che questa quarta parte è stata organizzata in modo distinto). Ciò che domina dunque è un insegnamento che resta più che mai ispirato ad Aristotele in logica, in grammatica, in politica, in morale, e che tende a distinguersene solamente in metafisica, in fisica e in medicina.

La riforma dell'insegnamento, di cui abbiamo già parlato, non riguarda solo la Chiesa cattolica: essa smuove anche, in profondità, le riforme protestanti. Infatti, il corso di studi dei gesuiti, talvolta sopravvalutato dagli storici, sembrava arretrato rispetto alle iniziative protestanti in Europa del Nord: la tradizione umanista di Melantone, rivista e rinnovata da Wolfgang Ratke (Ratichius, 1571-1635), e soprattutto il metodo sincretico di Comenius. In un memoriale del 1612, Ratke raccomandava l'armonizzazione delle lingue, dei governi e delle chiese nell'Impero, e ricevette un largo consenso. Della tradizione morava, Jan Amos Komensky (Comenius, 1592-1670) trae l'impatto religioso e sociale dell'educazione generalizzata. Rifiutando, nello stesso tempo, la predestinazione calvinista e il crescente conservatorismo sociale dell'ortodossia luterana, egli difende la perfettibilità illimitata del genere umano. La vita si presenta come la vera scuola. Soprattutto la sua fiducia nella Bibbia gli permette di affermare l'universalità dell'istruzione: non basta elevare qualcuno in particolare, il principe e i suoi cortigiani (secondo il progetto gesuita), ma bisogna indirizzarsi «a tutti, giovani o vecchi, ricchi o poveri, nobili o plebei, uomini o donne, in una parola, a chi è nato uomo» (*Pampaedia, Consultatio Catholica* II, col. 15). Johannes Balthasar Schupp (1610-61), infine, apre il cammino alle teorie educative di Leibniz e sottolinea l'importanza dell'insegnamento della matematica. Questi tre pensatori di pedagogia hanno scritto opere nelle lingue nazionali, mentre i gesuiti persistevano nell'uso del latino.

In secondo luogo, nella diffusione di spiritualità adattate agli "stati di vita" nel mondo, l'accento messo dai riformatori sui laici condusse naturalmente a una riflessione sul "popolo di Dio", atto a vivere degli stati spirituali che non erano il destino dei monaci e delle religiose, la "vita devota" di cui parla Francesco di Sales: «È un errore, anzi, un'eresia, voler bandire la vita devota dalla compagnia di soldati, dalla bottega degli artigiani, dalla corte dei principi, dalla vita di tutti i giorni degli sposi» (*Introduction...*, 1609).

Infine, accanto alle forme collettive e sociali, un posto a parte è riservato alla preghiera privata. Essa nasce nei circoli mistici, con l'esperienza del racconto autobiografico. La moderna soggettività nasce nella Spagna mistica, quando Teresa d'Avila dice "io", sul modello di sant'Agostino nelle *Confessioni*. "Testo emblematico", la prefazione della *Science experimentale des choses de l'autre vie* del gesuita Surin (1663), mistico e poeta, spiega il senso di ciò che scrive: «Abbiamo messo mano alla penna per spiegare le cose straordinarie che sono passate attraverso la nostra esperienza».[3]

Questa esperienza privata è quella dell'autobiografia, dei racconti spirituali e dei commenti delle Scritture: essa supera ogni frontiera religiosa.

9. Una nuova distribuzione culturale

Il cristianesimo occupa il primo posto di questa "nuova distribuzione" culturale. Fornisce infatti le strutture necessarie all'instaurazione del pensiero moderno: la convinzione in un Dio creatore incoraggia la ricerca delle leggi della natura; la fede nell'incarnazione redentrice sottende un'antropologia ternaria, dove lo spirito trova posto accanto all'anima e al corpo. Perfino gli angeli forniscono dei modelli essenziali alla nuova fisica e alla metafisica: creature spirituali, permettono di pensare l'anima separata dal corpo, e di fare una riflessione su un tempo e uno spazio assoluti, l'*aevum* e l'Empireo, che sono il tempo e lo spazio di cui Newton avrà bisogno per organizzare la fisica classica.

Negli anni 1560-1600 assistiamo a uno spostamento della filosofia – come oggetto d'insegnamento da una parte, ma soprattutto nel suo campo di ricerca – in quel tipo di questioni che si concede il diritto di affrontare e trattare. Di fronte alla critica luterana della filosofia, di fronte anche all'impresa di Melantone, il mondo cattolico procede a una riabilitazione della filosofia. Questi anni sono quelli che seguono un nuovo slancio della filosofia, attraverso il rinnovamento del pensiero scolastico. Questo rinnovamento avviene in diversi modi:

- il ritorno degli ordini religiosi alle loro origini intellettuali: abbiamo già sottolineato che gli ordini religiosi riabilitano la loro tradizione medioevale; ciò rafforza un pluralismo filosofico già vivace (le discussioni tridentine ne sono testimonianza): lo scotismo, nelle sue diverse varianti, il tomismo, l'averroismo ritrovano una forte attualità, sono insegnati nei luoghi di formazione recentemente creati e sono l'oggetto di manuali, di riedizioni, di formulari dottrinali diversi.
- la costituzione di una nuova antropologia, più vicina dell'antropologia paolina (e stoica) che a quella di Aristotele. È più precisamente l'insegnamento gesuita, con i suoi strumenti così particolari e così efficaci: gli "esercizi spirituali", attivati nella pratica della confessione e della direzione di coscienza, la *ratio studiorum* messa a punto dai diversi documenti pedagogici che sono alla base della fondazione e della diffusione dei collegi. È un uomo nuovo che la visione gesuita del mondo mette in gioco, un uomo la cui scelta e il cui esercizio del libero arbitrio culminano nella *Concordia* di Molina, straordinario tentativo di sintesi tra la tradizione biblica e medioevale della potenza divina e le nuove correnti del pensiero umanista come la *Devotio moderna*.
- una ripresa del soggetto: bisognerebbe leggere convenientemente il contenuto teologico della *Concordia* di Molina e la situazione spirituale del soggetto, dell'io, presso i mistici gesuiti, in primo luogo nel *Pèlerin chérubinique* di Angelo Silesio. Questa ascesa del soggetto, che dice "io", si accompagna a una riscoperta dell'anima come *subjectum*, reintegrato nell'insegnamento della fisica. Capitale è a questo riguardo l'opera del grande teologo (e diplomatico) gesuita Toledo (Franciscus Toletus, 1523-96), e specialmente le questioni introduttive *(quaestiones proemiales)* dei suoi *Commenti* sui tre libri *De anima* di Aristotele.[4]

10. Una filosofia politica

La riorganizzazione intellettuale alla quale il Concilio dà luogo e l'influenza dominante, ma non unica, della Compagnia di Gesù portano alcuni cambiamenti nella filosofia politica e nella concezione stessa degli stati: con i trattati di Westfalia (1648) nasce l'Europa moderna.

Ora è dalla Chiesa che lo Stato moderno prende a prestito le grandi linee della sua organizzazione. La città santa, che discende dal cielo, e che Cajetano presenta, durante il V Concilio Lateranense, come modello di Chiesa, diventerà progressivamente un modello di Stato, che le monarchie borboniche diffondono in tutta l'Europa. Esse si affidano per questo alla Compagnia di Gesù che, attraverso i suoi collegi, i suoi confessori dei grandi e la pratica degli "esercizi", instaura l'organizzazione pratica di questa città santa. La soppressione della Compagnia di Gesù, voluta da questi stessi monarchi che ne avevano ricavato ogni profitto, sarà la conseguenza logica di questa teoria (che rimette in discussione la politica di Aristotele, secondo il quale la monarchia resta il miglior governo): ormai ingrandite, le monarchie volevano solo affrancarsi da una tutela tanto più stretta quanto più era identica al loro proprio progetto politico.

I gesuiti hanno elaborato una loro politica? Tale domanda richiede due osservazioni preliminari: innanzitutto, non bisogna dimenticare la nascita, nel XVI secolo, di una "filosofia politica" in condizioni storiche frequentemente oggetto di analisi;[5] in secondo luogo il rapido dominio intellettuale acquisito dalla Compagnia, in particolare su problematiche attuali.

Gli interventi dei teologi gesuiti al Concilio di Trento recavano già il segno di questo duplice richiamo. Dio non si accontenta di seguire il corso dell'universo, ma concorre immediatamente a ogni atto umano, teoria diffusamente sviluppata dal gesuita Benito Pereira, professore al Collegio romano, nel libro III, *De Causis*, del suo trattato *De communibus omnium rerum naturalium principiis* (1562): senza dubbio si tratta di un punto di vista fedele all'insegnamento di Tommaso d'Aquino. La volontà, infatti, agisce solo se essa è mossa e determinata da Dio. Ma il professore gesuita precisa che essa è mossa conformemente alla natura, cioè conformemente alla propria libertà: la volontà umana resta dunque libera e l'onnipotenza divina è abilmente conciliata, in questo caso, con la libertà umana. Questa posizione è sviluppata in tutte le sue conseguenze da un altro gesuita, Gregorio da Valencia (1549-1603), i cui *Commentarii Theologici* apparvero tra il 1591 e il 1597. Per lui l'atto libero si identifica con l'essenza della volontà libera; Dio si limita a mantenere nell'uomo la proprietà del libero arbitrio. Si può dire che il "valenzianesimo" (la dottrina di Gregorio da Valencia) è il punto estremo della libertà umana non determinata interamente, poiché il libero arbitrio si confonde con la volontà.

Una tale affermazione della libertà umana implica la creazione di una nuova antropologia, che si manifesta nelle due principali realizzazioni della Compagnia: i collegi da una parte, la direzione spirituale della nobiltà e dei sovrani dall'altra, assicurando la pratica degli "esercizi" l'unità di queste due attività. Questa antropologia, che mette l'accento sul libero esercizio della volontà, incontra una teoria dello Stato e della sovranità che si

oppone a quella dei "politici", i discepoli di Machiavelli. Si instaura un pensiero cattolico dello Stato dove mette in gioco, dove il diritto personale del sovrano prevale sulla (cattiva) ragione di Stato. Come è stato notato dal grande storico J.A. Maravall: «Eliminata ogni difesa d'ordine giuridico o materiale per evitare la tirannide, l'educazione del re è l'unico mezzo che resti per evitare che questi oltrepassi i suoi limiti e i suoi doveri».[6]

Il libro di successo di Pedro Ribadeneira sistematizza il quadro pedagogico proprio all'istituto del principe: *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano para governar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los politicos deste tiempo ensenan...*[7]

In questo quadro pedagogico, Ribadeneira procede a una cristianizzazione della ragion di Stato. Non cita mai il suo confratello Giovanni Botero, ma la distinzione tra buona e cattiva ragione di Stato stabilita da costui nei dieci libri *Della ragion di Stato* (1589) è posta a fondamento del suo trattato.

Infine il trattato di P. Mariana, composto su richiesta del precettore di Filippo III, riunisce la pedagogia e il pensiero politico sotto una veste umanista; si tratta di una sintesi dell'*Institutio* erasmiana (composta per il giovane Carlo V) e del *Principe christiano* di Ribadeneira. Il secondo libro, che tratta dell'educazione propriamente detta, è preceduto da un piccolo trattato politico, alquanto originale, dove Mariana sottolinea che il potere monarchico trae origine dai cittadini e che il principe non è posto al di sopra delle leggi. Quanto all'educazione, Mariana insiste, come Ribadeneira, sull'importanza dell'istruzione religiosa: solo essa può mettere a freno le cattive inclinazioni e lottare contro le tentazioni dell'orgoglio insite nel principe.

L'educazione del principe – *El Gobernador cristiano*, per riprendere il titolo di un'altra opera di pedagogia regia dell'agostiniano Juan Màrquez, apparsa nell'anno del *De legibus* di Suarez (1612) – riunisce in un solo trattato i collegi e la direzione spirituale dei membri del ceto dirigente, questi due compiti che costituiscono, nel XVII secolo, la più importante impresa intellettuale della Compagnia, al fine di educare la volontà (si può mostrare che il tipo di penetrazione missionaria sviluppata dai gesuiti non è che l'applicazione di questi stessi compiti).

Si potrebbe anche vedere che l'importanza delle rappresentazioni teatrali procede dalla medesima preoccupazione; è rappresentando la parte di uomini virtuosi che ci si abituerà alla virtù; è rappresentando sulla scena la scelta trionfante degli eroi che ci si eserciterà a scegliere il bene. È ciò che spiega il padre de Jouvancy nella sua *Ratio discendi et docendi* (1692, cap. 1, art. II, 1): «Un'opera seriosa nella quale i costumi sono ben regolati [...] produce un frutto incredibile tra gli spettatori e spesso conta persino di più, per condurli alla religione, dei sermoni dei più grandi predicatori».

Francois de Dainville, che riporta questa frase,[8] ricorda che Corneille fu costantemente citato, nei corsi di retorica, per illustrare il trattato delle passioni.

Accogliendo nei loro collegi, a partire da questi principi pedagogici, i futuri membri delle élite nazionali, i gesuiti hanno anche, tramite il loro ufficio di confessori dei re e della nobiltà, un accesso diretto alla politica. L'ordinanza di Aquaviva, nel 1602, aveva regolamentato questa funzione e le aveva dato carattere di ufficialità. In un predicatore

domenicano, citato dai gesuiti (e sfruttato dai giansenisti), si trova un elogio pertinente e forse eccessivo (se non imprudente!): «(Questi religiosi), così prudenti nel governo, che si trovano tra i loro fratelli laici persone che potrebbero impartire lezioni ai cancellieri di Granada, a Vailladolid, oppure al consiglio di stato del nostro re».

Recitato alla beatificazione di Ignazio, questo testo fu raccolto e tradotto in francese dal gesuita Sollier, poi pubblicato a Poitiers nel 1611 da Antoine Meynier; fu utilizzato dagli autori di *La morale pratique des jésiutes* per attaccare la Compagnia.

Ma questo accesso presso la nobiltà sarebbe rimasto aneddotico o personale se non ci fosse stata la Compagnia come struttura tesa a sfruttare questi poteri congiunti, sulla gioventù e sulle corti.

Si trova frequentemente, nei dibattiti sulla soppressione dei gesuiti, l'accusa di dispotismo sollevata dai parlamentari; tuttavia Joly de Fleury, nella sua requisitoria, evita di utilizzare questa parola. Egli parla più volentieri di "monarchia": «È un istituto che non conosce legge o autorità se non quella di un superiore monarchico, il quale concentra tutto in sé».

La terminologia ha la sua importanza, poiché il gesuita anonimo dell'*Appel à la Raison* (1762) trova che una monarchia non è poi così male: «È singolare, stupefacente, inconcepibile che una moltitudine di uomini nati per la loro felicità in una monarchia incolpino una società di religiosi di essere monarchica».

Il gesuita anonimo ha compreso molto bene che appartenere a una monarchia, fos-s'anche quella di una società di religiosi e non quella esemplificata nello Stato assoluto, costituisce "una sorta di crimine", cioè un crimine di tradimento, di lesa maestà. Egli inutilmente ritorcerà sugli accusatori il fatto che, in realtà, «(il generale) non è affatto un monarca, ma un capo della repubblica e che la Compagnia ha "un governo repubblicano", l'accusa farà il suo cammino...».

La Compagnia ha essa stessa messo l'accento sul carattere statico del suo governo. Un importante documento ne è testimonianza: è l'*Oratio VI della pars dell'Imago primi saeculi Societatis Iesu* (1640), superba pubblicazione di prestigio di cui P. Bolland ha redatto il piano. Si tratta di un'accozzaglia di prediche, di poesie e di emblemi, di cui i padri più illustri della provincia fiamminga e belga hanno assicurato la composizione. I cinque libri riportano la nascita, i progressi, i lavori, le sofferenze della Compagnia e la gloria che ne è seguita. Vi si può pure vedere un parallelo tra la storia della Compagnia e la vita di Gesù Cristo.

L'*Oratio VI* ha per titolo *De Regimine Societatis*. Ci si chiede: da dove viene lo sviluppo spettacolare della Compagnia? La risposta permette di enumerare quanto non può essere addotto a causa; un siffatto sviluppo non deriva dalla dottrina, né dalle funzioni assicurate, né dalle opposizioni incontrate, né dalla passione per gli studi, né dal rinvio di argomenti inutili, né dall'accordo tra i membri, né dalle leggi. Il successo della Compagnia proviene dal suo governo, la *bona gubernatio* «è la sola e unica causa del buon governo della Compagnia, alla quale bisogna ascrivere la sua forza, la sua prosperità, la sua conservazione e la sua bellezza», poiché – prosegue l'oratore – è con un governo giusto e solo per questo che fioriscono le lettere, che ogni sorta di funzione è assicurata, che

le prove sono superate con frutto. Egli prosegue con il paragone della nave la cui buona navigazione non è assicurata dalla robustezza degli assemblaggi, né dalla forza dei marinai, né dall'ancora, le vele, le corde... ma solo dalla capacità del timoniere. Il generale è come "il grande timoniere" della Compagnia.

Ignazio ha voluto così la monarchia del grande timoniere «niente di più sicuro, di più tranquillo, di più stabile che il governo di uno solo».

L'oratore illustra il suo proposito con una citazione presa per l'occasione da Tacito, nel primo libro degli *Annales*: «Ea est imperandi conditio ut non alter ratio constet, quam si uni reddatur».[9]

Tutto il testo dell'*Oratio* VI merita di essere commentato e spiegato, fino all'instaurazione di un *regimen oculatum,* il governo tutto teso a vigilare e occhiuto come se fosse Argo. Questa forma di governo, che costituisce la forza della Compagnia, è una monarchia, vigilante e attiva. Ma l'oratore precisa che non si tratta in verità di una monarchia assoluta: le assemblee generali controllano il generale, «e così il controllo aristocratico viene facilmente a completare il governo monarchico».

Le lamentele che P. Mariana formula contro il governo della Compagnia, debitamente diffuse dagli avversari dei gesuiti, precisano che «la fonte del nostro disordine e malcontento che sperimentiamo tutti i giorni...» non è la monarchia per se stessa, ma il cattivo funzionamento delle istituzioni: «La monarchia ci atterra, non perché è monarchia, ma perché non è ben temperata».[10]

La Compagnia costituisce dunque un modello di potere, *un État bien tempéré,* o per lo meno essa cerca di diventarlo. La maggior parte dei suoi avversari, a torto, le rimproverano il suo dispotismo. Si è visto che il procuratore Joly de Fleury, nella sua requisitoria contro i gesuiti, era stato più attento: in realtà, è nella pratica degli "esercizi", nell'educazione impartita nei collegi, nel governo delle coscienze che bisognava cercare la vera tirannia, l'educazione della volontà, conforme a una visione "molinista" dell'uomo. L'esercizio della volontà, l'ascetismo della Compagnia non sono in contraddizione con il probabilismo. Si tratta dunque, in un caso come nell'altro, di un umanesimo, di un progetto coerente sullo Stato. Gli agostiniani avevano a mente la polemica di sant'Agostino contro lo "Stato-brigantaggio", mentre Bellarmino sintetizza lo Stato moderno a partire dalla società naturale.

11. Una "politica cristiana"?

Tre annotazioni si impongono: innanzitutto, altre correnti, meno conosciute e meno potenti, hanno persistito, sulla scia del francescano Guglielmo d'Ockham, con una concezione più giuridica del potere civile, distinto dal potere religioso.

In ambito protestante, questa tradizione ha portato frutti numerosi e diversi, soprattutto nell'Olanda del secolo d'oro, poi nella Germania dei lumi. Ma la teoria del contratto non è propria del pensiero politico protestante: essa si è sviluppata in Francia da parte dei fautori della Lega, secondo cui la legge è la garanzia dei soggetti nei confronti

del re. Mentre Enrico III si ispira all'esempio di Cesare Borgia, celebrato da Machiavelli, facendo assassinare i Guisa (23 dicembre 1588), i suoi avversari oppongono al "partito del re" «l'unione dei tre stati del regno per la conservazione del regno e la libertà del popolo». A Venezia il servita Paolo Sarpi, in Germania e in Italia il bizzarro Scioppius riprendono temi politici simili. Il governo di Vienna deve tenere conto della nobiltà dei paesi e deve riconoscere una certa autonomia alle "corone", quelle di san Venceslao o di santo Stefano. I sovrani spagnoli devono pure tener conto delle *cortes*, soprattutto quelle di Aragona. Il pensiero cattolico non è uniformemente favorevole al potere assoluto.

In effetti, e in secondo luogo, la storia delle idee politiche è segnata dalle posizioni interne alla Chiesa cattolica: ai dibattiti sull'autorità rispettivamente del papa, dei vescovi e del concilio rispondono i dibattiti sul parlamentarismo. Tutto il XVII secolo è attraversato dai dibattiti tra il potere del sovrano, che tenta di instaurare un'unità religiosa dello Stato, e la preoccupazione delle chiese di salvaguardare la loro indipendenza pur ricercando la loro sistemazione.

In terzo luogo, infine, le ortodossie si definiscono e si costituiscono attraverso un duplice movimento: una maggiore coscienza dei concetti teologici, nutrita dal ritorno alle origini, la critica biblica e storica da una parte, l'esclusione dei marginali dall'altra; il radicale e definitivo accantonamento di tutto ciò che non corrisponde esattamente al disegno "ortodosso" della Chiesa. Il percorso di Jean de Labadie (1610-74) si pone come esemplare: padre gesuita, poi vicino a Port-Royal, religioso carmelitano e pastore ugonotto, cacciato da Tolosa a Ginevra, e da Ginevra a Middelburg e Utrecht, finisce per fondare la sua chiesa, il suo rifugio ad Altona, dove egli muore, mentre i suoi discepoli si trasferiscono nel Nuovo Mondo e si stabiliscono nel Maryland. In un periodo precedente, avrebbe potuto essere il *jolly*, cioè colui che sostituisce qualsiasi carta, che ha un posto ovunque. Ma nella costituzione delle ortodossie egli non può essere che lo *shifter*, l'antijolly, colui che si sposta sempre altrove, e che non si trova da nessuna parte.

La prima metà del secolo vede ancora dispiegarsi tentativi concordisti rivolti a cercare l'unità della Chiesa o, per lo meno, praticare una religione di uomo onesto, quella che un Fortin de la Hoguette definì nel suo *Testament d'un bon père.*

La vita di Fortin de la Hoguette si è svolta tra il 1585 e il 1668, godendo di una rara longevità che gli ha fatto percorrere gli anni più tormentati e più fecondi del "secolo dei santi". È inutile specificare i grandi avvenimenti religiosi e gli autori spirituali di cui egli fu contemporaneo. Con l'interdetto di Venezia, il dibattito sul giuramento civile (e il tirannicidio), le censure parigine di Mariana e di Suarez (1611), l'opinione pubblica si interessa alle conseguenze politiche del gallicanesimo o del papismo. La Francia gallicana è percorsa dal vento riformatore del Concilio di Trento, mentre quanti perseguono una posizione moderata vedono poco a poco le loro speranze di concordia attenuarsi e sparire di fronte al rafforzamento dottrinale e disciplinare delle chiese, che porta divisioni, ma che rafforza anche l'identità dell'ortodossia.

Gli anni della maturità di Fortin coincidono con il potere di Armand-Jean de Richelieu, suo coetaneo. La politica religiosa del cardinale fu complessa, attiva, appassionata, quella di un ministro preoccupato dell'unità religiosa del paese. La "religione", che non

è mai stata qualcosa di semplice, lo era ancora meno nel XVII secolo, soprattutto all'inizio del secolo, quando le ortodossie non erano ancora consolidate. Il *Testament* di la Hoguette è un tipico esempio di cattolicesimo plurale e romano nello stesso tempo. Il suo cattolicesimo è impeccabilmente romano, o, per essere più esatti, è la religione cattolica come era praticata in Francia alla sua epoca. Più esattamente ancora: tale quale quella che era praticata nelle regioni di frontiera con i protestanti, sia che si trattasse della Linguadoca, del Vivarais o delle paludi del Poitou.

La religione del *Padre Nostro* e del salterio, l'importanza posta sull'acqua benedetta e nel pane benedetto, il silenzio sul culto mariano o la pietà eucaristica non rivelano affatto il rifiuto delle pratiche "romaniste", ma l'esatto quadro della pratica cattolica in atto in Francia nella prima metà del XII secolo, prima dell'introduzione di forme di pietà talvolta definite "barocche", ma in ogni caso introdotte a partire dall'Europa centrale e meridionale.

Il cattolicesimo della prima metà del XVII secolo porta evidente il segno delle riforme tridentine: riforme degli abusi disciplinari, ma anche la sistematizzazione della teologia, ripulita dalla ridondanza talvolta incontrollata del XIV e XV secolo. Questo sforzo intellettuale è dovuto all'attuazione di una nuova rete di insegnamento. La Guerra dei trent'anni ha mantenuto una tensione economica vigorosa e ha favorito organizzazioni assistenziali di origine religiosa, spesso legate alla catechesi dei "poveri assistiti". È in questo contesto, plurale, scisso, che le ortodossie si sono lentamente irrigidite, unificate nelle divisioni, dando al Seicento tutti i tratti negativi dello Stato moderno.

Note

* Traduzione dal francese di Ambrogia Invernizzi.

[1] Numerosi sono i saggi che recentemente hanno fatto il punto su tali temi: vedi le opere citate da G. Sodano, *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*, in C. Mozzarelli, D. Zardin (a c. di), *I Tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulgoni, Roma 1997, pp. 189-205.

[2] L'assistenza abbraccia tutte le province gesuitiche di una nazione.

[3] Cfr. M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987, pp.

[4] F. Toletus, *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de Anima*, Giunta, Venezia 1600 (1ª ed. 1574).

[5] P. Mesnard, *L'essor de la philosophie au XVI^{ème} siècle*, Boivin, Paris 1935 (ried. Vrin, Paris 1977); J.W. Allen, *A History of political Thought in the XVIth century*, Methuen, London 1928 (3ª ed. 1951); Santonastaso, *Le dottrine politiche da Lutero a Suarez*, Mondadori, Milano 1946; W.F. Church, *Constitutional thought in the XVIth century France. A study in the Evolution of Ideas*, Harvard UP, Cambridge (Mass.) 1941 (ristampa Octagon Books, New York 1969); S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris 1989.

[6] J.A. Maravall, *Teoría del estado en España en el siglo XVII*, Centro de estudios politicos, Madrid 1944, pp. 222-223.

[7] Plantin, *Anvers*, Brescia 1599 (ristampa Cantagalli, Siena 1978).

[8] F. de Dainville, *L'éducation des jésuites*, Minuit, Paris 1978, p. 478.

[9] Tacito, *Annales*, I, 6, 3, si legga nella trad. it. a c. di A. Arici, Utet, Torino 1969, p. 91: «Tale è la condizione del dominare, che i conti non tornano se non si rendono a uno solo».

[10] *Discours du P. Jean Mariana, jésuite espagnol, des grands défauts qui sont en la forme du gouvernement des Jésuites*, 1625, cap. X, *De la Monarchie*. Questo testo contiene questa annotazione degna di interesse: «Il potere non è come il denaro, che tanto più un uomo ne ha, tanto più è ricco; così è coma la carne, la cui mancanza ed eccesso indeboliscono ugualmente colui che mangia».

23. La dissoluzione del paradigma aristotelico

di Maria Muccillo

Propriamente parlando la "dissoluzione", per lo meno di gran parte del paradigma aristotelico, si verificò con il sorgere e lo svilupparsi della "nuova scienza", a conclusione di un processo iniziatosi, secondo qualche studioso,[1] già con la tarda Scolastica e con le indagini dei filosofi ockhamisti intorno al "moto", e via via sviluppatosi con la nuova cosmologia e astronomia copernicane, con le teorie naturalistiche di Telesio (1509-1588) e dei suoi seguaci, con le dottrine di Bruno (1548-1600) e Campanella (1568-1639) che si vennero affiancando alle tradizionali concezioni fisiche, metafisiche, cosmologiche e geografiche aristoteliche, determinandone la lenta ma graduale decadenza. In questo capitolo tuttavia non ci occuperemo di questi nuovi apporti filosofici e scientifici con cui oggettivamente si è venuta costituendo un'alternativa alla visione aristotelica del mondo, a cui in questo stesso volume sono stati dedicati specifici capitoli.

Tratteremo invece della critica che, a partire dall'età dell'Umanesimo, si sviluppò nei confronti di vari aspetti della filosofia aristotelica, corrodendone gradualmente il valore paradigmatico e contribuendo così a sgombrare e preparare il terreno a quelle ricerche da cui scaturiranno, verso la fine del Cinquecento, una nuova immagine del mondo e dell'uomo, e una nuova idea della scienza e della filosofia. Cercheremo, in sostanza, di descrivere la *pars destruens* di quel processo di cui la "nuova scienza" tardocinquecentesca e del Seicento costituirà lo sbocco costruttivo e positivo.

Alle origini della critica, che troverà nelle *Discussiones peripateticae* di Francesco Patrizi da Cherso, nel 1581,[2] il suo sbocco "definitivo" ed "esaustivo", si pongono i tentativi avviati già dai primi umanisti di una revisione critica del sapere tradizionale che la migliore e più ampia conoscenza di altri testi e altre tradizioni antiche rendeva ora possibile. La polemica antiperipatetica che costituisce tanta parte della cultura filosofica del Cinquecento si sviluppa sul terreno della critica umanistica ad Aristotele che, dapprima nell'ambito delle polemiche fra platonici e aristotelici, e poi con le fondamentali analisi critiche e filologiche di Lorenzo Valla (1407-1457), aveva già provveduto a mettere in discussione il valore di alcuni aspetti del pensiero aristotelico, in primo luogo della teologia e quindi della sua concezione logico-dialettica.

Autori come Pletone (Giorgio Gemisto Pletone, 1355-1450 o 1452),[3] Bessarione (inizi sec. XV-1472)[4] e lo stesso Ficino (1433-1499)[5] avevano sottolineato il carattere "empio", o comunque non riducibile a una concezione cristiana, di molte dottrine aristoteliche, dalla sua tesi dell'eternità del mondo, al concetto di un Dio motore immobile dei cieli,

causa prima non libera né provvidente dell'universo, alla sua dottrina dell'intelletto che, nelle interpretazioni dei suoi seguaci, sfociava chiaramente nella negazione della immortalità dell'anima individuale. Per tutti questi autori, fautori di un concetto di filosofia che mirava a ristabilirne, sulla scorta di Platone e dei platonici, lo stretto legame con la religione (la loro *cognatio* come lo definiva Ficino), Aristotele rimaneva un filosofo essenzialmente fisico, incapace di elevarsi a un piano superiore di speculazione. Quanto poi alla concezione logico-dialettica e metafisica dello Stagirita, Lorenzo Valla aveva provveduto a evidenziare, soprattutto nelle sue *Dialecticae disputationes*,[6] il profondo contrasto esistente fra la concezione aristotelica e la nuova visione umanistica del sapere, considerato come uno "strumento" di conoscenza della realtà concreta, finalizzato alle esigenze pratiche dell'uomo nella vita civile. La rigorosa analisi condotta da Valla su tutti gli aspetti della logica aristotelica ne aveva evidenziato il carattere di scienza astratta, basata sulla pura parola separata dalla cosa, e quindi anche oscura, resa difficile da un'inutile complessità, artificiosa e lontana dalle naturali e piane operazioni del pensiero, del tutto infruttuosa sul piano della produzione di nuove e utili conoscenze, insomma una pura tecnica disputativa, valida solo nel ristretto orizzonte delle scuole.

La polemica antiperipatetica cinquecentesca muove dunque da queste premesse che ribadisce e sviluppa ulteriormente, investendo anche altri aspetti del pensiero aristotelico che ne risultò notevolmente ridimensionato nel suo valore paradigmatico, nonostante la sua ancor lunga fortuna come base dell'insegnamento universitario.

1. Giovanni Francesco Pico della Mirandola e la critica scettica ad Aristotele

Un significativo ampliamento dell'orizzonte della critica umanistica ad Aristotele si registra nei primi decenni del Cinquecento nell'ambito della tradizione scettica, a opera di Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1469-1533), nipote del grande Giovanni (1463-1494).

L'*Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae*,[7] pubblicato nel castello di Mirandola nel 1520, è un'opera che si pone alle origini dello scetticismo rinascimentale, per la fortissima e chiara influenza delle opere di Sesto Empirico (II-III sec. d.C.) e di altri testi dello scetticismo antico, "rinato", anch'esso come altri filoni del pensiero greco, nel Quattrocento, soprattutto grazie alla traduzione latina delle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio (III sec. d.C.) a opera di Ambrogio Traversari (Portico di Romagna 1386-Firenze 1439) tra il 1427 e il 1433, alla diffusione degli *Academica* di Cicerone e alla circolazione, documentata tra gli umanisti, dei manoscritti greci delle *Ipotiposi pirroniane* e di altri scritti di Sesto Empirico. Giovanni Francesco Pico fu uno dei primi autori che utilizzò, in alcune parti addirittura parafrasandolo, le *Ipotiposi pirroniane* e parti dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico, e ciò parecchi anni prima che Lefèvre d'Etaples (1455-1536) e Gentian Hervet (1499-1584) pubblicassero la traduzione latina di questi testi.[8]

L'interesse di Giovanni Francesco Pico per lo scetticismo si inserisce nell'ambito del-

le sue riflessioni sul cristianesimo e sul suo rapporto con la cultura pagana, certamente ricollegabili all'insegnamento di Girolamo Savonarola (1452-1498), di cui fu discepolo e seguace, e dallo stesso illustre zio Giovanni, negli ultimi anni della sua vita fortemente impegnato in problematiche di tipo religioso.

Influenzato dunque dalla prospettiva di "conflitto" più che di "concordia" in cui il frate ferrarese inquadrava il problema dei rapporti tra filosofia pagana e cristianesimo, e dalla riflessione religiosa dell'ultimo periodo della vita dello zio, Giovanni Francesco Pico si pose a scrivere un'"apologia" del cristianesimo alla quale gli argomenti non erano più forniti, come nel passato, dall'aristotelismo, dal platonismo o dal suo accordo con queste concezioni, bensì dallo scetticismo antico, la cui "tropologia" mirabilmente si prestava a dimostrare la sua tesi fondamentale, e cioè la vanità della filosofia dei gentili. Lo scetticismo, nella formulazione di Sesto Empirico, si presenta dunque a Giovanni Francesco Pico come un nuovo ed efficace strumento di apologetica religiosa in quanto capace di mostrare, con la sua rigorosa critica delle varie filosofie dogmatiche antiche e dei loro criteri di verità, la relatività, la debolezza, la contraddittorietà di ogni conoscenza attinta dall'uomo con le sole sue forze razionali e senza il supporto della rivelazione.

Per Giovanni Francesco non si trattava più di perseguire quella "concordia" che, dopo i tentativi di vari altri autori, neppure a un genio della grandezza dello zio era stato possibile dimostrare, ma di illustrare, al contrario, la "discordia" di tutti i filosofi pagani, tra loro e con il cristianesimo. Egli dava inizio così, con il supporto del metodo scettico, a una confutazione globale della filosofia pagana, e all'interno di questa avviava una rigorosa discussione critica della filosofia aristotelica.

La critica antiperipatetica di Giovanni Francesco Pico risponde dunque a esigenze di carattere religioso e ha il significato di una reazione al dogmatismo e all'arroganza del pensiero pagano, esemplarmente per lui incarnato dalla filosofia peripatetica e dal culto di cui essa alla sua epoca veniva fatta oggetto; ma non comporta né una particolare avversione a essa, né l'adesione ad altre posizioni filosofiche antiche, compreso lo scetticismo che sembra da lui apprezzato soprattutto come strumento polemico. Per questo, dopo avere nei primi tre libri dell'*Examen* illustrato la genesi e gli inizi della filosofia pagana, e dopo averne messo in luce l'interna "discordia" in merito ai maggiori problemi filosofici e religiosi, e il conflitto stesso fra i molteplici criteri di verità da essa ammessi, negli ultimi tre libri si dedica esclusivamente all'esame dell'aristotelismo.

Come Sesto, anch'egli per "pesare" il valore della filosofia aristotelica adotta un metodo che si sviluppa nel primo dei libri rivolti contro Aristotele (il quarto dell'*Examen*) in dieci "vie" o "tropi", tutte volte a dimostrare l'incertezza che avvolge quell'oscuro oggetto denominato "filosofia aristotelica". Ma prima ancora di illustrare il tema dell'incertezza, Pico si pone il problema di capire la genesi del mito dell'autorità di Aristotele, e la riconduce a due autori, l'ebreo Mosè Maimonide (1135-1204), da lui chiamato Moses Aegyptius, e l'arabo Averroè (1126-98) che introdusse con i suoi commenti la *vana opinio* dell'infallibilità di Aristotele, diffondendo in Spagna e Francia la fama e l'autorità dello Stagirita.[9] Passando quindi alla trattazione del tema dell'incertezza, Giovanni Francesco si sofferma sul problema della costituzione del *corpus aristotelicum*. In proposito, applicando anche a questo argomento di ordine storico-filologico, la metodologia scettica, arriva alla conclusione che sull'autenticità di molti dei più importanti testi aristotelici non esiste la benché minima certezza.[10] Nello stile di Aristotele, poi, Giovanni Francesco rileva una grande oscurità linguistica che attribuisce in parte alle ambiguità del pensiero stesso, in parte alla sua volontà di gettare "come una seppia" – secondo una fortunata immagine di Attico (109-32 a.C.)[11] – inchiostro attorno a sé, per non farsi scoprire, anche se non manca di sottolineare la maggiore chiarezza linguistica e concettuale delle opere morali, economiche, politiche e biologiche.[12]

Sulla filosofia aristotelica getta inoltre un'ulteriore ombra di dubbio la grande varietà e discordanza delle interpretazioni dei suoi seguaci che, tuttavia, non fa che confermare l'estrema ambiguità e incertezza dei suoi concetti basilari. Tutto ciò è infine ricondotto al fondamento stesso della filosofia aristotelica che egli individua nel "senso".[13] Rispetto al "senso" Pico ha buon gioco a far valere tutti gli argomenti scettici volti a dimostrarne la variabilità, relatività, incertezza, caratteristiche che si proiettano sulla tanto celebrata *ars sciendi et demonstrandi* aristotelica posta da Pico sulla "bilancia scettica" nel quinto libro dell'*Examen,* con la scoperta che la pretesa assolutezza della dimostrazione scientifica aristotelica, esposta negli *Analytica posteriora*, si fonda, in ultima analisi, sull'indizio e giudizio dei sensi, e cioè su strumenti che Aristotele stesso riteneva fallaci[14] e che si rivelano dunque come l'incerto e vacillante fondamento di tutta la sua costruzione. Dalla stessa "ricerca" scaturiscono poi conseguenze molto negative per il concetto di "definizione" aristotelica, base dello stesso procedimento dimostrativo. Una vera definizione dovrebbe arrivare a cogliere le *ultimae differentiae* delle cose; ma proprio l'analisi delle contraddittorie affermazioni aristoteliche ne portano a escludere la possibilità. Dello stesso "uomo", che, come voleva Sesto, è il soggetto e il criterio di verità, Pico dimostra che in fondo Aristotele non riesce a fornire una definizione sicura.[15]

Nell'ultimo libro dell'*Examen* sono discussi, poi, aspetti assai interessanti della fisica aristotelica, disciplina che la critica antiperipatetica precedente sembra avesse finora risparmiato. Qui Giovan Francesco Pico attacca e confuta l'interpretazione aristotelica delle dottrine precedenti[16] (tema che, come vedremo, sarà sviluppato da Francesco Patrizi da Cherso), e si concentra su alcuni concetti capitali della filosofia naturale, come i concetti di moto e di tempo, su cui si fondava la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, respinta ovviamente da Giovan Francesco Pico, e su quello di luogo, svolgendo una critica assai importante per gli sbocchi innovativi a cui porterà nella "nuova scienza" della fine del Cinquecento.

Qui appare significativo l'uso di fonti finora scarsamente utilizzate nell'indagine fisica, ma essenziali per l'elaborazione di un concetto di spazio nuovo e diverso rispetto a quello di "luogo" aristotelico. Ci riferiamo alla critica, che Giovan Francesco Pico riprende, di Giovanni Filopono al concetto di "luogo" aristotelico e alle ragioni da lui addotte in favore del moto nel "vuoto",[17] a sostegno della cui esistenza, come è ben noto negata da Aristotele, Giovan Francesco Pico si rivolge persino a fonti cabbalistiche e in particolare a Rabi Hasdai Crescas (1340-1412), anche per la critica delle dottrine di moto e tempo aristoteliche.[18] L'analisi di Pico si estende a tutte le varie opere fisico-meteorologiche di

Aristotele, individuando in esse un gran numero di dottrine false ed erronee, contraddittorie e incerte. Sicché l'intera impalcatura concettuale della filosofia naturale di Aristotele viene messa in dubbio e con essa minata la sua secolare *auctoritas* in questo campo.

Non ci soffermeremo oltre nell'esposizione della critica scettica di Pico perché, anche dai pochi aspetti che ne abbiamo ricordato, ci sembra risulti chiaramente la sua importanza, solo che si pensi alla discussione di questi concetti aristotelici nell'ambito della nuova filosofia della natura rinascimentale, da Telesio, a Bruno, a Patrizi, a Campanella, oltre che nella "nuova scienza" di Galileo (1564-1642), Gassendi (1592-1655) e Descartes (1596-1650).

2. Scetticismo e antiperipatetismo in Francisco Sanchez

Nell'ambito della corrente dello scetticismo rinascimentale, che annovera altri importanti autori come Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535) per la sua *declamatio* contro le scienze e le arti *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* (1526), Michel de Montaigne (1533-92), autore dei fortunatissimi *Essais* (1ª ed. 1580; 3ª ed. definitiva 1588) e Pierre Charron (1541-1603), anch'egli autore di un'opera assai fortunata *De la Sagesse* (1601), la polemica scettica contro l'aristotelismo venne ripresa soprattutto nell'opera del medico e filosofo Francisco Sanchez (1551-1623). Sebbene fossero già ormai disponibili le traduzioni latine delle opere di Sesto Empirico, alcuni storici[19] tendono a escludere che la genesi delle sue posizioni scettiche potesse derivare dalla loro lettura; più probabile è parsa invece l'azione della critica umanistica ad Aristotele che Sanchez poteva aver conosciuto durante il periodo dei suoi studi al prestigioso Collegio di Guyenna nei pressi di Bordeaux, tra il 1562 e il 1571, dove si impartiva un insegnamento ispirato alle idealità culturali dell'Umanesimo, accanto a un generale atteggiamento di apertura e apprezzamento dell'esperienza sensibile e della ricerca in campo naturalistico, legato forse alla pratica della professione medica. L'antiaristotelismo costituisce comunque in Sanchez un importante presupposto di quell'inclinazione scettica di cui nella sua opera filosofica maggiore, il dialogo *Quod nihil scitur*,[20] egli fa professione. In essa l'autore si propone innanzitutto di istituire un metodo di ricerca valido tanto per la medicina che per la filosofia, basato sulla sperimentazione dei fatti e sul giudizio della ragione su di essi, ponendo un nesso fra osservazione medica e ragionamento filosofico. Si tratta per Sanchez di elaborare un procedimento gnoseologico libero dalla paralizzante eredità del passato, incarnata ai suoi occhi proprio dal sistema aristotelico. Per questo egli dedica larga parte del suo discorso alla confutazione del concetto aristotelico di "scienza" come conoscenza delle "cause" (*rem cognoscere per causas*), intendendo queste ultime come le "essenze" oggettive e assolute delle cose.[21] Sanchez rileva innanzitutto l'oscurità di tale definizione di scienza e la sua ambiguità, e in secondo luogo dimostra come essa, comunque interpretata, non possa che portare all'assurdo del processo all'infinito. Questa "causa" o "essenza" nella conoscenza della quale Aristotele fa consistere il sapere è in realtà un ente immaginario, l'universale, e quindi qualcosa di

ben diverso dalla concreta realtà individuale che proprio con la scienza ci si proponeva di conoscere. Né vale, anche per Sanchez, rivolgersi alla teoria della dimostrazione aristotelica, perché questa non solo è densa di contraddizioni, ma, anche interpretata secondo il volere degli aristotelici, porta a escludere la possibilità della conoscenza di quei principi primi indimostrabili da cui essa dovrebbe prendere l'avvio.

La puntuale analisi del concetto aristotelico di "scienza" conduce dunque l'autore alla sua tesi principale e cioè che "nulla si sa" (*quod nihil scitur*), per lo meno nel senso del *cognoscere per causas*, per essenze, per universali. Nessuna delle scienze particolari, e neppure delle matematiche, è in grado di fornirci una conoscenza "conclusiva", perfetta; esse sono tutte "ipotetiche", cioè muovono da "supposizioni" che non sono in ultima analisi altro che riconoscimento di ignoranza. La scienza aristotelica si rivela dunque basata sull'ignoranza e colma di interne contraddizioni. Anche in Sanchez l'attacco al concetto aristotelico di scienza nasce dal ruolo preminente che alla tradizione aristotelica si attribuiva alla sua epoca; ma istanze non meno critiche egli rivolgeva alla dottrina platonica della conoscenza come "ricordo"[22] e ai "principi" che le altre scuole filosofiche ponevano a fondamento della loro spiegazione della realtà: gli "atomi" di Democrito, i "numeri" di Pitagora, le "idee" di Platone non erano ai suoi occhi meno immaginari delle "essenze" e degli "universali" aristotelici.[23] Filosofo naturale e, soprattutto, medico, la via adeguata al sapere passava per lui (in ciò vicino a Telesio) attraverso la *rei apprehensio* per mezzo del senso: ogni conoscenza deriva dal senso (*omnis cognitio a sensu est*); è il senso e non la parola che ci mette in contatto diretto con la realtà, sia pure con una realtà perennemente mobile, mutevole, molteplice e tale da non consentire all'uomo nessuna conoscenza sicura, stabile, certa. Di qui l'accento posto sulla "miseria" della condizione umana, simile a quella del cieco condannato a non vedere nel pieno della luce, un tema antropologico, questo, che troverà, attraverso Montaigne, ampi sviluppi nel pensiero successivo.

La conoscenza umana non potrà mai giungere a quel punto di perfezione nella comprensione della concatenazione causale del tutto che è proprio solo di Dio, e dovrà accontentarsi di conoscere col senso le cose solo dall'esterno, e ad una ad una, rinunciando a un sapere globale e assoluto.

3. La polemica antiaristotelica di Pietro Ramo e Mario Nizolio

Oltre che nell'ambito delle correnti scettiche, la polemica antiperipatetica fu ripresa nel Cinquecento da tutta una serie di autori di vario orientamento filosofico che, seguendo la strada aperta da Valla e sotto l'influsso della critica erasmiana allo sterile sapere scolastico, si posero a elaborare un nuovo strumento logico-dialettico, capace di tradursi in un vero e proprio "metodo" d'indagine scientifica della realtà. Parallelamente, e in intima connessione con tali nuove e costruttive indagini, essi vennero conducendo un'accesa polemica antiaristotelica e antiscolastica che, influenzando per un verso o per l'altro gli artefici della "nuova filosofia" e della "nuova scienza" tardorinascimentale, contribuì

non poco alla demolizione dell'edificio scientifico aristotelico, minandone le stesse fondamenta. In queste pagine ci si limiterà a ricordare, per la fortuna di cui godettero nel pensiero filosofico successivo, le posizioni di Pietro Ramo (Pierre De La Ramée, 1515-72) e di Mario Nizolio (Mario Nizzoli, 1498-1576), accennando soltanto ad alcuni temi della loro polemica antiperipatetica, e rinviando per l'esposizione delle loro nuove proposte metodologiche alla trattazione svolta nel capitolo "I tentativi umanistici cinquecenteschi di un nuovo 'ordine' del sapere".

Del primo dei due autori interessano la polemica antiperipatetica soprattutto le *Aristotelicae animadversiones*, pubblicate nel 1543.[24] Qui, dopo avere richiamato alcuni dei motivi fondamentali della critica valliana e della precedente tradizione antiperipatetica umanistica (confusione fra grammatica, fisica e logica, artificiosità e innaturalità della logica aristotelica, assenza in essa di ordine e di metodo, sua inutilità ai fini di una *ars inveniendi* della verità), Ramo si sofferma sul problema della dialettica aristotelica, contenuta nei *Topici*, negli *Analytica priora* e *posteriora*, e sulle sue centrali dottrine della *inductio*, del sillogismo e della dimostrazione scientifica. Con una critica che spesso si avvale di una pungente ironia, Ramo "demolisce" la "demolizione" che a suo avviso Aristotele effettua della naturale e universale arte del retto ragionare negli *Analytica* (interpretando come "distruggere" il significato del termine greco da cui il titolo deriva),[25] sottolineando come egli riesca qui a trasformare in un'arte «omnium rerum, et obscurarum disputatrix, et disceptatrix incertarum» quella nobile dialettica che, per tutti gli antichi e ai suoi stessi occhi, era «omnium doctrinarum parens, et domina»,[26] e a ridurla a una forma di analisi grammaticale, a un "mostro" in cui nessun organo è al suo posto e la naturale disposizione delle parti è totalmente pervertita, e ciò senza neppure soddisfare lo scopo dell'utilità rispetto alla possibile soluzione delle questioni e al fine del facile e rapido apprendimento.[27] Analogo discorso Ramo svolge per le dottrine del giudizio, del sillogismo e della dimostrazione scientifica che sono tutte da lui rifiutate per la loro oscurità, complessità, e per la loro nocività ai fini dell'abitudine a un facile e corretto ragionare, secondo il modello di una nuova dialettica che, come chiarisce in un'altra sua opera, le *Dialecticae Institutiones*,[28] nelle sue movenze rispecchi e rispetti i ritmi naturali, producendo frutti con la stessa fecondità della natura. In quest'ottica molto più fruttuosa si presenta a lui la dialettica platonica, basata sull'esatta "definizione" di ogni concetto, sulla "divisione" in parti, sull'illustrazione con "esempi", via regia, facile e piana, vicina al processo naturale del pensiero, cosa ben diversa dal sillogismo aristotelico, tecnica difficile, artificiosa, complicata da una quantità di "modi" e "figure" che oscurano più che illustrare la semplice legge della ragione, e non permettono di riportare l'infinita varietà delle cose all'unità. Ma, non contento di averne demolito la dialettica, Ramo nega ad Aristotele anche la scoperta di questa scienza, ben più antica e risalente ai filosofi presocratici, a Prometeo, a Platone, che sono dunque le legittime *auctoritates* in questo campo.[29]

Tra i più accaniti critici delle dottrine logico-dialettiche aristoteliche del Rinascimento dobbiamo anche ricordare Mario Nizolio, grammatico e filologo, autore, tra l'altro, di un *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*.[30] Oggetto specifico della polemica di Nizolio è la concezione aristotelica dell'astrazione e dei concetti generali (i famosi "universali") a cui essa conduce.

"Pseudofilosofi" sono, per Nizolio, Aristotele e gli aristotelici la cui dottrina dialettica e metafisica, piena di falsità, egli intende precipuamente combattere, continuando tuttavia a riconoscere valore al pensiero politico, morale, economico e alle opere biologiche aristoteliche, e a consigliarne lo studio.[31]

Presupposto di ogni valida indagine filosofica è per Nizolio il riconoscimento della falsità dei principi aristotelici, o, comunque, della loro inutilità per lo sviluppo del sapere. Il principio dell'autorità di Aristotele non deve contare nulla nel giudizio sul valore di verità delle sue dottrine, ma altri devono essere i fondamenti di una retta valutazione critica. A tal fine Nizolio elabora una tavola[32] di "principi" che devono servire da guida per individuare la verità o falsità di una dottrina, e, esaminando l'atteggiamento dei vari interpreti di Aristotele alla loro luce, arriva alla conclusione che gli aristotelici, e specialmente quelli latini e arabi, li hanno violati tutti nell'interpretazione del pensiero dello Stagirita, e non possono dunque essere presi in considerazione.

Ma, come si è detto, l'accento della polemica di Nizolio batte sulla dottrina degli "universali", che a suo avviso si regge solo sul principio di autorità.[33] Gli "universali" non sono vere realtà e non sono neppure veri universali poiché gli unici universali esistenti in natura sono il *totum continuum* e il *totum discretum*, rispettivamente cioè la "singola" cosa o un insieme di singole cose (popolo, esercito, gregge).[34] Gli "pseudofilosofi" mostrano di ignorare il senso grammaticale dei termini stessi che usano, scambiandoli per entità reali, e trasformando quindi termini come "genere" e "specie" in "cose".[35] Recependo le istanze del nominalismo ockhamistico, Nizolio riconduce dunque alle realtà singolari il vero significato dei pretesi "universali" e accusa i suoi avversari aristotelici di non vedere come la vera distinzione delle cose sia quella colta dagli oratori che pongono solo quattro generi, corrispondenti ai quattro generi dei nomi; tutto il resto può essere relegato nel regno dei mostri e delle chimere.[36] Di qui l'infinita serie delle dispute che hanno tenuto occupati i filosofi per vari secoli e la costruzione di una scienza metafisica assolutamente falsa, separata dalle cose concrete e singolari, professata da filosofi come Boezio, Alberto, Tommaso, Duns Scoto.

Ma, oltre alla falsità di siffatte costruzioni mentali, Nizolio denuncia, seguendo in ciò la tradizione di Valla, Vives e Ramo, l'inutilità dell'intero apparato concettuale e dimostrativo di Aristotele rispetto alla scoperta e al facile apprendimento delle arti e delle scienze, rivendicando tali importanti funzioni all'oratoria e alla retorica, arti, a differenza della metafisica, vicine al mondo degli uomini, al loro discorso e alle loro concrete esigenze.

4. Le *Discussiones peripateticae* di Francesco Patrizi da Cherso e la critica ad Aristotele "storico della filosofia"

Ma l'attacco più completo e, in qualche modo, definitivo all'aristotelismo fiorì all'interno della corrente platonico-neoplatonica ed ermetica rinascimentale con le *Discussiones*

peripateticae[37] e la *Nova de universis philosophia*[38] di Francesco Patrizi da Cherso (1529-97). Nella critica che in esse Patrizi conduce confluiscono tutti i motivi della precedente tradizione antiperipatetica, da Valla, a Giovanni Francesco Pico, a Ramo, e vi si aggiunge, come contributo ulteriore, una severa censura dell'opera svolta da Aristotele come interprete delle filosofie precedenti.

Un atteggiamento critico nei confronti dell'aristotelismo si riscontra già nei primi scritti filosofici di Patrizi, e in particolare nei due dialoghi *Della historia* e *Della retorica*, pubblicati rispettivamente nel 1560 e nel 1562,[39] in coincidenza con una sua grave crisi esistenziale e culturale.

In essi Patrizi procede a una disamina critica delle opinioni più comuni e consolidate sul tema della storia e della retorica per dimostrare, con una minuziosa analisi critica, l'incoerenza e l'insostenibilità delle tradizionali interpretazioni di queste discipline.

Rispetto alla materia dell'*historia*, costituita per lui, in forza di una concezione ciclica del tempo, dall'insieme degli eventi passati, presenti e futuri,[40] Patrizi evidenzia la vanità di qualunque tentativo di organizzarla secondo leggi o regole, e cioè di conoscerla in modo scientifico. E ciò sia a causa delle caratteristiche dell'umana conoscenza, sempre legata alla diretta esperienza e limitata nel tempo e nello spazio, sia a causa della infinita molteplicità, varietà e mutabilità degli eventi stessi, sia per la difficoltà di accertare la veridicità delle narrazioni degli storici, spesso legate ai loro interessi e alle loro finalità soggettive. Il dubbio regna dunque su tutta la conoscenza storica, e a nulla valgono i tentativi nuovamente avviati dagli aristotelici – e qui Patrizi pensava forse soprattutto a Francesco Robortello (1515-67) e a Sperone Speroni (1500-88)[41] – per riorganizzare questa disciplina secondo le regole della *Retorica* aristotelica, che si presentano dunque a Patrizi come una nuova e più pericolosa forma di mistificazione.

Analogamente, nel dialogo *Della Retorica* Patrizi assume il medesimo atteggiamento polemico nei confronti della retorica tradizionale, modellata sulla pratica oratoria da Aristotele, in primo luogo, e poi da altri autori come Cicerone, Quintiliano (35/40 d.C.-96 d.C. ca.) ed Ermogene (160 d.C.-225 d.C.), accreditata come "strumento" di tutte le arti, come arte di discorrere e di persuadere su ogni materia, la scienza dei "luoghi comuni" da cui si ricavano i principi dimostrativi particolari di tutte le discipline.[42] Con la sua acuta e incalzante analisi, attraverso la scoperta delle interne contraddizioni dei suoi teorici, Patrizi priva la retorica di tutte le prerogative a essa tradizionalmente riconosciute, e persino di una propria "materia" e degli "ornamenti" del discorso che fa derivare a essa dalla poesia,[43] e la riduce quindi a una mera tecnica finalizzata a uno scopo pratico, di piacere, o di fama o di dominio, indifferente al contenuto di verità delle tesi sostenute, un'arte che prevale nei momenti di crisi e di decadenza della civiltà e del costume.[44] Non una scienza dunque, ma solo un'arte della parola che, dopo la «grande ruina del lignaggio umano»,[45] ha perso ogni contatto con la cosa,[46] e il cui unico valore rimane quello politico di strumento di occultamento della verità al servizio dei potenti.

Considerando l'esito in qualche modo "distruttivo" della critica patriziana, che sembra tutto sommato risolversi in una "scettica" negazione della "conoscibilità" della storia e del valore di verità del discorso e della parola, si è parlato di "pirronismo storico",

per sottolineare in sostanza la sterilità del discorso storiografico patriziano. Ma occorre ricordare, in realtà, che in questa fase della sua riflessione filosofica, Patrizi non era ancora impegnato nell'elaborazione di una sua teoria alternativa a quella aristotelica, ma cercava piuttosto, con la sua rigorosa e puntigliosa critica distruttiva, di liberare il campo della ricerca dall'ingombrante presenza del sapere aristotelico, ancora largamente predominante in tutti i campi dello scibile.

Si spiega così come, fin da questi anni, appaia chiara al Patrizi la necessità di una critica più ampia e sistematica alle dottrine aristoteliche, che non riguardi più soltanto la sua concezione della logica e della retorica, ma colpisca la figura stessa di Aristotele, nella sua dimensione morale, attraverso la ricostruzione della sua "vera" biografia; la sua opera di "storico della filosofia", come espositore delle dottrine dei suoi predecessori; infine, il suo valore di filosofo naturale e di metafisico, con la critica dei fondamenti stessi della sua fisica e della sua metafisica. È ciò che Patrizi fa in un'opera violentemente polemica, le *Discussiones peripateticae*. In quest'opera troviamo dunque l'attacco più completo ed esaustivo ad Aristotele che sia stato finora effettuato nell'ambito della tradizione antiperipatetica, che, per il metodo stesso scelto dall'autore, si rivelerà, secondo quanto ha affermato un illustre studioso,[47] come «l'unica battaglia vinta dai banditori della nuova filosofia contro il convenzionale aristotelismo delle scuole». Il metodo di Patrizi nell'attaccare lo Stagirita non consiste più nella diretta discussione dei punti problematici del suo pensiero, ma sostanzialmente in una raccolta sotto determinati "lemmi" o "argomenti" dei passi relativi di Aristotele, tratti dalle varie opere e citati in lingua originale, seguiti dalla loro traduzione latina, e disposti in modo tale da far emergere, senza il suo diretto intervento, la tesi che egli voleva dimostrare.[48]

Così Patrizi, per "demistificare" il mito dell'eccellenza morale di Aristotele, raccoglie le varie testimonianze sulla vita dell'antico autore, citandole in lingua originale, e, facendole per così dire parlare in sua vece, dimostra che la "vera" figura di Aristotele è quella di un uomo moralmente riprovevole, indegna sia della morale pagana che di quella cristiana, una figura comunque inferiore alla fama goduta per secoli.[49] Analogamente, in merito al problema dell'autenticità, della composizione, dell'ordine e della storia della trasmissione dei testi aristotelici (problema di attualità all'epoca, già affrontato da Giovanni Francesco Pico della Mirandola in una prospettiva scettica, e anche da altri autori precedenti al Patrizi),[50] egli procede, con lo stesso metodo della citazione testuale, a un'analisi minuziosa e sostanzialmente esaustiva delle testimonianze disponibili in merito alla storia, alla composizione, all'autenticità del *corpus aristotelicum*[51] e all'evoluzione della scuola peripatetica,[52] che vede nettamente distinta in due fasi caratterizzate dai criteri della *libertas philosophandi* della più antica scuola,[53] e dal principio di autorità invalso con gli aristotelici latini e arabi.[54] E da tale analisi, e quindi in un modo che Patrizi ritiene oggettivo, egli fa scaturire la tesi che di gran parte di quegli scritti che circolano sotto il nome di *corpus aristotelicum* può essere revocata in dubbio l'autenticità, e che dunque essi sembrano avere poco a che fare con il pensiero originale dell'antico filosofo.

Riprendendo poi un problema classico nella tradizione platonico-neoplatonica, tanto

antica che rinascimentale, e cioè il problema della "concordia" e della "discordia" dei filosofi,[55] Patrizi, ancora una volta facendo uso esclusivo di frammenti, mostra come i due termini debbano a proposito di Aristotele essere impiegati in un significato notevolmente diverso da quello tradizionale: in luogo infatti di rappresentare la coincidenza delle dottrine originalmente elaborate da Aristotele con quelle degli autori precedenti, in merito a tutta la vasta gamma delle discipline filosofiche (in ognuno dei vari libri Patrizi ne esamina una, dalla logica, alla metafisica, alla teologia, e via via a tutte le altre parti della filosofia), la "concordia" di Aristotele con Platone, e con gli altri filosofi che lo precedettero, si rivela in realtà come un "plagio" da lui perpetrato nei loro confronti, con il quale egli si è appropriato delle loro valide dottrine, senza rivelare il suo debito e attribuendosene indebitamente il merito. Nei luoghi dunque in cui Aristotele è "concorde" con Platone e con gli altri filosofi antichi, egli lo è solo perché ne ha sfruttato le dottrine. Svuotata così di significato e relativizzata una delle tesi più care ai filosofi rinascimentali della tradizione platonica, addotta tradizionalmente a dimostrazione della "verità" di determinate dottrine filosofiche e della "permanenza" e "perennità" di esse, e, in ultima analisi, come prova della capacità della mente umana di produrre un sapere certo e universale, Patrizi affronta la trattazione della "discordia" di Aristotele innanzitutto con Platone, ma anche con gli altri filosofi precedenti. A questo riguardo egli rileva una reale coincidenza nella lunga tradizione di pensiero che ha preceduto Aristotele, sorta in epoca antichissima, persino anteriore a quella di Mosè, con la speculazione di Zoroastro, proseguita nella meditazione di Ermete Trismegisto, da questo trasmessa ai mitologi e ai poeti greci come Omero, Esiodo, Museo, Orfeo, e recepita infine mirabilmente da Platone.[56] Da questa "perenne tradizione" che si configurava, fin dall'epoca di Ficino e di Pico, come un sapere di carattere teologico-religioso, un "culto di Dio", solo Aristotele si distacca "volutamente", per erigersi a unico paradigma di pensiero. In tal senso dunque, esiste certamente una "discordia" di Aristotele con Platone e con i filosofi precedenti, che si rivela nella critica spietata che egli rivolge nelle sue opere a quasi tutti i pensatori antichi, e innanzitutto a Platone,[57] del cui pensiero per ben vent'anni si era nutrito, fino ai pitagorici,[58] agli eleati[59] e ai filosofi naturalisti che lo avevano preceduto.[60] In tal modo Patrizi viene a occuparsi di Aristotele come "storico della filosofia precedente", come esegeta delle dottrine degli autori presocratici, affrontando così un tema che non aveva ricevuto fino ad allora attenzione da parte degli aristotelici, e che solo Giovanni Francesco Pico della Mirandola si era trovato ad affrontare nell'ambito della sua critica scettica alla filosofia dei gentili. La "discordia" di Aristotele nei confronti del precettore Platone e dei filosofi precedenti è frutto per Patrizi di due atteggiamenti dello Stagirita: la sua incapacità di elevarsi al piano di una speculazione teologico-metafisica, e il suo pervicace radicamento a un punto di vista empirico incapace di riconoscere altra realtà che quella materiale, fisica. Di qui infatti il totale fraintendimento della dottrina platonica e di quelle dei filosofi eleati, nelle quali Patrizi, seguendo per lo più la traccia di Simplicio (VI sec. d.C.) e degli interpreti neoplatonici, vede soprattutto l'espressione di profondi concetti teologici; la sua perversa, meschina tendenza a gettare discredito sulle dottrine dei suoi predecessori, con l'esporre in modo confuso, incompleto e contraddittorio le loro teorie

(spesso da lui stesso riprese senza indicarne la fonte), teorie che, invece, considerate nella genuinità dei frammenti originali, si rivelano dotate di ben altra coerenza e plausibilità di quanto il malevolo resoconto di Aristotele non faccia credere.

Il mito di Aristotele affondava così per Patrizi le sue radici in Aristotele stesso e nella sua aspirazione al primato in ambito filosofico.

Ma se i primi tre tomi delle *Discussiones peripateticae* affrontano, come si è visto, soprattutto un tema storico, e cioè la biografia, il *corpus* delle opere, la scuola aristotelica, l'atteggiamento di Aristotele nei confronti della storia della filosofia precedente, nel quarto tomo l'attacco è da Patrizi rivolto al cuore stesso della filosofia naturale aristotelica.

Dopo avere ricondotto la dottrina fisica aristotelica a nove tesi o problemi fondamentali (i *principia* naturali; i loro accidenti comuni; il cielo, gli elementi, la loro azione e passione; l'esalazione; le piante; gli animali; l'anima),[61] Patrizi si inoltra in una puntigliosa discussione di ciascuna di esse. Egli non fa qui parola delle proprie posizioni su ciascuno di tali problemi, ma, rimanendo sul terreno stesso dell'aristotelismo, usando soltanto tesi e definizioni aristoteliche, ne mette alla prova la coerenza concettuale. Da questa sua rigorosa ricerca scaturiscono conseguenze disastrose per la validità della dottrina fisica aristotelica. Innanzi tutto Patrizi fa emergere l'inadeguatezza e ambiguità delle categorie (materia, forma, forme sostanziali, privazione, sostanza, accidente, ente, moto, tempo, eternità) che Aristotele impiega per spiegare fenomeni naturali come la generazione, la corruzione, il movimento; il loro uso interscambiabile, gli indebiti passaggi di piano (per esempio si spiegano determinati concetti con esempi tratti dalla realtà umana, e poi li si impiega per spiegare tutt'altro ordine di problemi). Ne scaturisce il quadro di una dottrina fisica come confusa accozzaglia di parole dal significato ambiguo che, usate per la spiegazione di determinati fenomeni fisici, non solo si rivelano incapaci a coglierne il significato, ma finiscono con il rendere il fenomeno stesso che si voleva spiegare più oscuro di quanto esso stesso non si fosse presentato all'esperienza. Così, per esempio, accade circa la dottrina dei tre principi della realtà ammessi da Aristotele, i principi di materia, forma e privazione, che sono a fondamento di tutta la dottrina della natura di Aristotele e ne condizionano lo sviluppo teorico;[62] a proposito del concetto di moto e di tempo su cui Aristotele fonda la sua "empia" dottrina dell'eternità del cielo e del mondo.[63] In questa sezione Patrizi richiama la critica condotta da Giovanni Filopono al concetto di moto,[64] autore già prima ricordato in relazione al concetto di sostanza.[65] L'analisi del Patrizi evidenzia la totale inadeguatezza delle definizioni che Aristotele di essi fornisce, il carattere ambiguo dei loro oggetti, sempre oscillanti tra fisica e metafisica, la loro incapacità a spiegare, in quanto ammessi come principi, la generazione delle realtà naturali, la loro non rispondenza a quelle stesse condizioni a essi poste da Aristotele. I tanto conclamati "principi" della filosofia naturale aristotelica si rivelano, dunque, mere parole o, al massimo, elucubrazioni della nostra mente che non hanno l'efficacia necessaria per fungere da "principi" veri delle cose e delle loro generazioni e trasformazioni.[66]

5. Il progetto della *Nova de universis philosophia*

A ben vedere però la lunghissima, impietosa critica ai fondamenti linguistici e concettuali della filosofia della natura aristotelica che Patrizi sviluppa nell'ultimo dei quattro tomi delle *Discussiones peripateticae*, lungi dal costituire una demolizione fine a se stessa, è soltanto lo sgombro e la preparazione del terreno per la costruzione di una "nuova" filosofia.

Completata infatti la *pars destruens* del suo discorso, Patrizi si accinge all'elaborazione di una sua originale visione della costituzione dell'universo. Nei dieci anni che intercorrono fra le *Discussiones peripateticae* e la pubblicazione della *Nova de universis philosophia* Patrizi, impegnato, nel sicuro "porto" ferrarese, in un intenso lavoro didattico e scientifico e in un fecondo scambio culturale con i colleghi dell'università e della corte estensi, pone mano alla *pars construens* della sua ricerca filosofica, che approda all'elaborazione di una "nuova" concezione della poesia (che prenderà corpo nelle "deche" della sua *Poetica*)[67] e, finalmente, di una sua "nuova" filosofia.

Nella *Poetica* si esprime un altro importante aspetto dell'attività di Patrizi e vi si raccolgono i risultati della sua pluriennale riflessione in campo letterario, maturata in un fecondo scambio di esperienze con l'ambiente culturale ferrarese e fiorentino. In essa si presenta il tentativo di realizzare una "scienza universale della poesia" che funga da modello e termine di paragone per il giudizio e come regola per la composizione di ogni possibile opera poetica. L'impegno teorico costruttivo del Patrizi è tuttavia strettamente congiunto con una costante polemica antiperipatetica che si manifesta espressamente ne *La deca disputata*, ma che attraversa in realtà tutte le parti dell'opera. La polemica patriziana si incentra anche qui sulle categorie fondamentali della *Poetica* di Aristotele, considerate insufficienti a spiegare la natura del fenomeno poetico, la sua lunghissima storia, la sua particolare forma di linguaggio. Come la scienza storica avrebbe dovuto abbracciare l'insieme degli eventi passati, presenti e futuri, così la "poetica", in quanto "scienza della poesia", avrebbe dovuto contenere in sé i "principi" di tutte le possibili composizioni poetiche, passate, presenti e future. Ora, proprio alla luce di tale ampio, "universale" compito, Patrizi avverte tutta l'inadeguatezza della teorizzazione aristotelica, confusa e parziale, e quindi incapace di offrire una "fondazione" universale e necessaria del fenomeno poetico. Di qui le numerose controversie con molti letterati contemporanei in cui Patrizi si trovò coinvolto (come, per esempio, quella con il Tasso) circa il valore della *Poetica* di Aristotele e l'utilità delle regole in essa contenute.[68]

Ma è con la *Nova de universis philosophia* che Patrizi fornisce il suo più importante contributo all'elaborazione di una "nuova" filosofia, libera finalmente dall'ipoteca dell'aristotelismo. Pubblicata in tutta fretta nel 1591, in occasione dell'elezione al soglio pontificio di Gregorio XIV, suo compagno di studi a Padova negli anni giovanili, quest'opera impegnò Patrizi per parecchi anni, come risulta dalle lettere pubblicate dall'Aguzzi Barbagli,[69] e il suo disegno fu variamente concepito e modificato (come risulta da altri documenti pubblicati dal Purnell),[70] sì che la stessa composizione con cui ci è pervenuta non sembra essere quella definitiva, anche perché Patrizi (come è attestato da alcuni manoscritti recentemente pubblicati)[71] continuò a lavorare alla "sua filosofia" anche dopo la sua pubblicazione e persino dopo la sua condanna definitiva.

In ogni caso, allorché venne stampata, essa era costituita da quattro parti o sezioni, *Panaugia*, *Panarchia*, *Pampsychia*, *Pancosmia*, nelle quali si trattava rispettivamente della luce universale, dei principi primi di tutte le cose, della universale animazione, degli "elementi" costitutivi del tutto. Sebbene il raccordo fra queste varie sezioni risulti per molti versi problematico e il disegno complessivo dell'opera richieda ancora studi approfonditi, chiarissimo è tuttavia lo sforzo del Patrizi di fondare su principi totalmente diversi da quelli aristotelici la sua spiegazione dell'universo. Tutto l'apparato categoriale aristotelico viene espunto come inutile e superfluo, e in particolare viene respinta la "polyarchia" aristotelica (la dottrina aristotelica che pone una molteplicità di principi) di cui si rileva l'inadeguatezza, o comunque la parzialità e incompletezza. Patrizi considera altresì insufficienti anche le altre dottrine antiche e più recenti dei principi della realtà (il riferimento è qui a Telesio con cui Patrizi ebbe a discutere proprio in merito a questo problema)[72] e si accinge a presentare la sua *nova philosophia*, che dovrà essere "vera", cioè "rebus ipsis consona", "scientifica" perché "dimostrativa", basata cioè, alla maniera di un trattato geometrico, sulla "dimostrazione" delle tesi da cui muove, e fondata su un quadruplice metodo, le "geometricae necessitates", i "divini oracoli", le "philosophicae rationes", e i "clarissima experimenta"; dovrà insomma trovarsi in accordo con i dati della ragione, quelli del senso e della più antica e autorevole tradizione filosofica.[73] La sua "novità" sarà costituita dalla sua "integrità" rispetto alle "filosofie" precedenti, a noi pervenute tutte in modo frammentario (la filosofia caldaica di cui ci restano solo alcuni oracoli; quella egizia, di cui sono pervenuti solo pochi frammenti; quella ebraica, rappresentata dalla cabbala, pochissimo nota, mutila ed esigua; quelle pitagorica, eleatica e ionica, di cui restano solo "vestigia"); dall'"ordine sistematico" della sua esposizione, assente nella filosofia platonica; dalla sua "chiarezza" e "consequenzialità", che la oppone totalmente a quella peripatetica "tenebrosa" nei suoi principi, incoerente nelle sue deduzioni, incerta e inconcludente nelle sue conclusioni; dalla sua "assertività", o "dogmaticità", che la distingue da quella stoica, epicurea e pirroniana;[74] infine, dalla sua diversità rispetto alla filosofia dell'amico Telesio, poco fondata sulla "ragione", basata soprattutto sul senso, e, talora, neppure con questo concorde.[75]

Le tesi, quasi teoremi, che Patrizi dunque con la sua opera intende dimostrare sono elencate subito all'inizio del primo libro della *Panaugia,* e pongono in primissimo piano, accanto a quella dell'unità, l'idea della "totalità" che costituisce in fondo l'oggetto precipuo della ricerca patriziana: «Ante Primum nihil, Post primum omnia, a Principio omnia, ab uno omnia, a bono omnia, a Deo, uno trino, omnia, deus, Bonum, Unum, Principium, Primum, idem».[76] Tali principi, identificati nella loro funzione di fonti logico-ontologiche della totalità, sono per Patrizi a fondamento dell'intera *universitas rerum* che, per la loro azione, si costituisce come una "unità totale" (*omnitas)* sostenuta da una complessa e solida struttura, da un "ordine" che si dispiega in senso tanto "verticale" quanto "orizzontale", e che ne garantisce l'intima e indistruttibile trama. Tale struttura insieme logica e ontologica si specifica come costituita di "unità", di "essenze", di "vite",

di "menti", di "animi", di "nature", di "qualità", di "forme", di "corpi", realtà tutte ulteriormente unificate dal fatto di essere necessariamente in uno spazio, dall'avere tutte un qualche rapporto con la luce, con il calore e con il "fluore", che sono quindi i veri "elementi" costitutivi della realtà.

Il carattere della filosofia, definita da Patrizi come *Universitatis cognitio*, giustifica "l'esordio" del filosofare dai sensi, e propriamente dal più nobile dei sensi, la vista, che ha come suo "primum cognitum" la luce.[77] Di qui la necessità di iniziare la ricerca con una «trattazione della luce universale» o *Panaugia,* come Patrizi, con termine filoniano, la definisce. In dieci libri Patrizi elabora dunque la sua filosofia della luce, una «contemplatio omnium specierum lucis», attraverso la quale si ascende, «aristotelica methodo non per motum sed per lucem» dai gradi più bassi e meno luminosi della realtà, alla vera "fonte di tutti i lumi" e di tutte le cose, insieme un trattato di scienza ottica e di tradizionale metafisica della luce. Rispetto alla precedente speculazione, soprattutto rispetto a Ficino che alla luce aveva dedicato tante suggestive pagine,[78] si deve osservare come la luce non sia per Patrizi un "simbolo", una "metafora", ma costituisca la natura stessa delle cose, un loro "elemento" costitutivo, oltre che un principio di unificazione. Proprio in virtù di questa universale natura luminosa è possibile, da questo punto di vista, arrivare ad abbracciare *l'universitas rerum* fino alla stessa ineffabile fonte di tutti i lumi, l'Uno stesso, *fons et Pater luminum.*[79] Ma, come si è giustamente rilevato,[80] è nel secondo dei trattati da cui è costituita la *Nova* che si trova il nucleo dottrinale fondamentale dell'opera patriziana, la "fondazione" logico-metafisica dell'intera realtà. La *Panarchia* è la dottrina dei "principi primi" delle cose attraverso la quale non si dovrà arrivare soltanto a un "primo motore immobile" dei cieli, a cui era pervenuto Aristotele, ma a un «primum statorem, et primum rerum omnium constitutorem», un principio cioè veramente universale, capace per le sue intrinseche proprietà di spiegare la totalità. A tale principio Patrizi perviene sia attraverso la "via" o "metodo" del moto (intesa in modo più completo e adeguato di Aristotele), sia attraverso la "via" platonico-neoplatonica che pone l'Uno come condizione logica e ontologica del molteplice. In questa parte dell'opera vengono affrontati temi che chiaramente collegano Patrizi alla precedente tradizione platonico-neoplatonica rinascimentale, da Ficino a Steuco (1496/7-1549), alla tradizione ermetica e caldea, alla tarda scuola neoplatonica, e soprattutto a Damascio (V-VI sec. d.C), il cui *De principiis* esercita una innegabile influenza su questa parte della trattazione patriziana. In polemica con la dottrina aristotelica dei principi, che poneva alla base della spiegazione della realtà una "polyarchia",[81] Patrizi pone alla base dell'*universitas rerum* l'Uno che è insieme "primo" riguardo all'ordine, e "principio" riguardo all'efficacia, cioè alla capacità di produrre la totalità delle cose che già contiene in sé.[82] Tale "principio", semplicissimo, primo e trascendente rispetto al molteplice, è tuttavia un "uno-tutto" (*unomnia*),[83] perché deve poter fondare la *universitas rerum.* Dall'*unomnia*, di cui Patrizi dimostra la struttura trinitaria,[84] si producono come da loro causa efficiente, per somiglianza e differenza rispetto a essa, le nove *series* degli enti (*unitas, essentia, vita, intellectus, natura, qualitas, forma, corpus*), secondo una connessione continua e senza salti ottenuta per successiva "composizione".[85] Tali "serie" si presentano come degli insiemi ordinati in più sensi: nel loro rapporto reciproco, per cui si crea una gerarchia di gradi ontologici «a summo ad imum»; al loro interno, per il rapporto che stringe tutti i componenti di uno stesso grado «in latitudinem [...], in singulo quoque gradu»; e ancora secondo un ordine "longitudinale" (che egli chiama *cathena*) e un *ordo soliditatis* che garantisce al tutto la massima coesione e stabilità.[86] Non possiamo soffermarci oltre a descrivere la complessa struttura metafisica dell'universo patriziano e la giustificazione logica che il filosofo di essa fornisce; ma basterà rilevare tutta l'importanza del suo sforzo di razionalizzare la concezione spiritualistica e vitalistica neoplatonica, ermetica e caldea, e di dare così una sorta di dimostrazione logica del principio, così importante anche per Bruno, dell'*omnia in omnibus.* In quest'ambito Patrizi viene, inoltre, a trattare di tutta una serie di problemi di carattere teologico, da quello della unità-trinità dell'uno semplicissimo e primo principio, a quello della creazione *ex nihilo*,[87] e del suo carattere libero o necessario,[88] problemi tutti che egli, sebbene in modo assai personale, crede di avere risolto nel senso dell'ortodossia cattolica, ma che furono oggetto della censura che poco dopo la sua pubblicazione colpì la *Nova de universis philosophia.*[89] La *Pamphychia*, il terzo dei trattati, comprende la «tractatio universa de animis», e offre una teoria dell'animazione universale. Nell'ordine gerarchico concettuale-ontologico da Patrizi individuato nella *Panarchia* l'anima occupa, come già in Ficino, una posizione intermedia fra i "principi" che presiedono al mondo indistruttibile, incorporeo, invisibile (*unitas, essentia, vita, intellectus*), e quelli che fondano le realtà distruttibili, corporee, percettibili (*natura, qualitas, forma, corpus).* Patrizi tuttavia non svolge qui, come ci si aspetterebbe, una completa trattazione sulle anime, comprendente cioè sia *l'animus* (dei bruti, delle piante e di tutte le altre realtà animate), che l'*anima* (principio esclusivamente umano).[90] In realtà questa parte risulta incompleta, e doveva essere integrata da una trattazione sull'anima umana, dal titolo *De humana philosophia*, che egli forse, allorché pubblicò la *Nova de universis philosophia*,[91] nel 1591 aveva già iniziato, ma non ancora ultimato, come dimostra il manoscritto Barberiniano greco 180 della Biblioteca vaticana che la contiene. Pertanto può dirsi qui sviluppata soltanto la dottrina degli "animi", con la quale Patrizi dimostra l'esistenza di un'animazione universale che investe tutti gli esseri, a partire dai corpi celesti fino alle piante e ai bruti, l'esistenza di una "simpatia cosmica"[92] e la tesi della "razionalità" delle bestie.[93] Infine, nella *Pancosmia* Patrizi raccoglie i risultati delle sue ricerche nel campo della filosofia naturale, ed elabora un'originale dottrina degli "elementi" della realtà che consente, a suo avviso, di spiegare in modo unitario la costituzione di tutti i "mondi" scaturiti dal *paternum profundum* (secondo elemento della struttura trinitaria dell'*unomnia*, corrispondente, sotto il profilo teologico, alla figura del Figlio di Dio). Rilevata in ogni ente (sensibile o intelligibile) la necessaria presenza dell'attributo della spazialità, Patrizi individua nello spazio la prima universale caratteristica degli esseri e ne fa quindi il loro primario elemento costitutivo, insieme al *lumen*, al calore e al *fluor* (così denominato dalla proprietà che Patrizi riconosce a tutti gli enti un qualche modo di "fluire").[94] Per natura ed estensione infinita strettamente connessi fra loro, in ultima analisi identici, tali elementi si estendono e sono presenti in tutti i sette "mondi" (Empireo, tre eterei e tre ilei,

o "materiali")[95] di cui Patrizi considera composto l'universo, e costituiscono quindi il punto di riferimento per la spiegazione dei vari fenomeni che in essi si verificano. Nella descrizione della *universi factura* o *cosmopoeia* Patrizi viene a toccare temi di grande attualità e importanza nella discussione scientifica della sua epoca, e offre soluzioni che preludono per molti versi a quelle affermatesi con la "nuova scienza". Particolarmente interessante a questo riguardo è la trattazione dello spazio, fisico e matematico, delle sue proprietà,[96] e della sua finitezza o infinità;[97] decisamente innovative sono le teorie sul cielo per la negazione della solidità delle sfere celesti e la riduzione dei vari cieli a un'unica essenza, dottrine tutte che, insieme a molte altre di carattere meteorologico e astronomico, configurano Patrizi, insieme a Telesio e a Bruno, come uno dei maggiori esponenti della filosofia della natura tardorinascimentale.

Gli ultimi sviluppi del pensiero patriziano contribuiscono così a gettar nuova luce sul vero significato di quella sua "distruttiva" critica all'aristotelismo che, nella sua intenzione, doveva soprattutto servire a sgombrare il campo a nuove indagini di carattere filosofico e scientifico promuovendo così la scoperta di nuove e più utili conoscenze.

Se si getta ora uno sguardo retrospettivo alla secolare polemica antiperipatetica rinascimentale di cui qui si sono indicati solo i momenti più significativi, alla luce soprattutto della critica patriziana che quella polemica raccoglie, riassume e, per così dire, esaspera, si può comprendere forse come essa rappresentasse in fondo soprattutto una battaglia in difesa della libertà di pensiero, una rivendicazione dell'antica *libertas philosophandi* filosofica, come condizione irrinunciabile di ogni effettivo progresso nel campo del sapere.

Note

[1] Cfr. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris 1913-59, vol. VI, p. 66 ss.
[2] Cfr. F. Patricii, *Discussionum peripateticarum tomi quattuor quibus Aristotelicae Philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, ad Perneam Lecythum, Basileae 1581.
[3] Cfr. G.G. Plethonis, *De platonicae atque aristotelicae differentia, libellus ex graeca lingua in Latinam conversus...*, per Petrum Pernam, Basileae 1574 (per il testo greco si veda G.G. Plethonis, *De differentiis...*, a c. di B. Legarde, in "Byzantion", nota 43, 1973, pp. 312-343).
[4] Cfr. Bessarionis Cardinalis Niceni, *In calumniatorem Platonis*, a c. di L. Mohler, in aedibus Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae 1927, per esempio l. III, cc. XIII, XIV, XV, XXI, XXXVII, XXXVIII, pp. 279, 281, 283, 309, 349, 405, 411.
[5] Cfr. M. Ficini, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, l. XV, cc. 1-3, in Id., *Opera...*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, I (per la confutazione della tesi averroistica dell'unità dell'intelletto); *Epistolarum lib. I* (Marsilius Ficinus Ioanni Cavalcanti amico suo, S.D.), in Id., *Opera...*, cit., I, p. 628; M. Ficini, *In Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes... Proemium*, in Id., *Opera...*, cit., II, p. 1537.
[6] Cfr. L. Vallae, *Dialecticarum disputationum libri III*, in Id., *Opera...*, Basileae s.d. [ma 1550].
[7] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christinae disciplinae*, in Id., *Opera*, Basileae 1601.
[8] Cfr. Sexti Empirici, *Pyrrhoniarum hypotyposeon libri tre, graece numquam, latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano*, excudebat Henricus Stephanus, Parisiis 1562; Id., *Adversus mathematicos..., graece numquam, latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Avrelio interprete. Eiusdem Sexti pyrrhoniarum Hypotyposeon libri tres..., interprete Antverpiae Henrico Stephano*, Martinus Juvenis, Parisiis 1569.
[9] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen...*, cit., l. IV, c. II.
[10] Cfr. ivi, cc. IV-VI.
[11] Per l'attribuzione ad Attico della metafora della "seppia" cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XV, 9, 13.
[12] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen...*, cit., l. IV, c. VII.
[13] Cfr. ivi, cc. XII-XIII.
[14] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen...*, cit., l. V, cc. II-III.
[15] Cfr. ivi, cc. VII-X.
[16] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen...*, cit., l. VI, c. I.
[17] Cfr. ivi, cc. II-V.
[18] Cfr. Io. F. Pici Mirandulae, *Examen...*, cit., l. VI, c. VI.
[19] Sul carattere accademico o pirroniano dello scetticismo di Sanchez, come pure sulla genesi del suo atteggiamento dalla lettura di qualche opera di Sesto Empirico (autore da lui mai citato esplicitamente) la discussione fra gli storici è aperta (cfr., in proposito, le considerazioni di R. Popkin, *La storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza*, Anabasi, Milano 1995, pp. 51-56).
[20] Cfr. F. Sanches, *Quod nihil scitur*, in Id., *Opera philosophica*, a c. di J. De Carvalho, Imprensa de Coimbra, Coimbra 1955.
[21] Cfr. per la critica al concetto di "scienza" aristotelico, F. Sanches, *op. cit.*, p. 13 e ss.
[22] Negli attacchi condotti da Sanches contro la logica e la dottrina della conoscenza come "ricordo" il De Carvalho ha visto una implicita risposta alle concezioni mnemotecniche e di arte combinatoria che Giordano Bruno, professore a Tolosa tra il 1579 e il 1581, andava sostenendo. Il De Carvalho mette anche in collegamento l'atteggiamento di Sanches con quello cartesiano del *Discours de la méthode* (cfr. J. De Carvalho, "Introduçao" a F. Sanches, *op. cit.*, pp. LV ss.).
[23] Cfr. F. Sanches, *op. cit.*, pp. 2-3.

[24] Cfr. P. Rami Veromandui, *Aristotelicae animadversiones*, Excidebat Iacobus Bogardus mense Septembri, Parisiis 1543.
[25] Cfr. ivi, f. 38 v: «[...] Unde a graeco verbo quod retexere et delere significat, nempe quod haec ars quasi Penelope telam retexens, tollat ad extremum et destruat omnia: nomen certe operi convenientissimum».
[26] Cfr. ivi, f. 24 v.
[27] Cfr. ivi, f. 26 r-v.
[28] Cfr. P. Rami Veromandui, *Dialecticae institutiones, ad celeberrimam, et illustrissimam Lutetiae Parisiorum Academiam*, Excudebat Iacobus Bogardus mense Septembri, Parisiis 1543, in Id., *op. cit.*, ff. 28 r-v.
[29] Cfr. P. Rami Veromandui, *Aristotelicae animadversiones...*, cit., ff. 2 r-v.
[30] Cfr. M. Nizolii Brixellensis, *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri III. In quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia refutatis et reiectis prope omnibus Dialecticorum et Metaphysicorum principiis falsis; et praeterea refelluntur fere omnes Marci Antonij Maioragij obiectationes contra eundem Nizolium, usque in hunc diem editae*, Parmae 1553. Si è qui utilizzata però l'edizione più recente M. Nizolio, *De veris principiis et de vera ratione philosophandi*, a c. di Q. Reen, F.lli Bocca, Roma 1956.
[31] Cfr. ivi, *op. cit.*
[32] Nizolio elenca cinque "principi di verità": la conoscenza della lingua greca e latina; la conoscenza dei precetti della grammatica e della retorica; l'assidua lettura dei migliori autori greci e latini, e la conoscenza dell'*usus loquendi* loro e del popolo; la libertà di avere opinioni e di giudicare su ogni cosa, come la verità stessa e la natura delle cose richiede; infine, l'impiego di un linguaggio chiaro e facile, vicino all'uso quotidiano del discorso, che rinunci alla proposizione di questioni irresolvibili (come quelle che pone Aristotele nei libri I e III della sua *Physica*) e all'introduzione di inutili novità (come le "idee" di Platone, e gli "universali" di Aristotele). Cfr. M. Nizolio, *op. cit.*, I, pp. 22-29.
[33] Cfr. ivi.
[34] Cfr. ivi, p. 101-112.
[35] Cfr. ivi., p. 39.
[36] Cfr. ivi, p. 60.
[37] Cfr. Patricii, *op. cit.* Il primo dei quattro tomi dell'opera, dedicato alla vita e alle opere di Aristotele, era stato da Patrizi pubblicato nel 1571 a Venezia.
[38] Cfr. F. Patricii, *Nova de universis philosophia, in qua aristotelica methodo non per motum sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo Platonica, rerum universitas, a conditore Deo deducitur*, Benedictum Mammarellum, Ferrariae 1591.
[39] Cfr. M. Francesco Patritio, *Della historia diece dialoghi, ne' quali si ragiona di tutte le cose appartenenti all'historia, et allo scriuerla, et all'osseruarla*, Andrea Arrivabene, Venetia 1560; M. Francesco Patritio, *Della retorica dieci dialoghi, nelli quali si favella dell'arte Oratoria con ragioni repugnanti all'openione, che intorno a quella hebbero gli antichi scrittori*, Francesco Senese, Venetia 1562.
[40] Cfr. M.F. Patritio, *Il Contarino overo, che, sia l'historia. Dialogo terzo*, in Id., *Della historia...*, cit., ff. 12 r-19 r.
[41] Francesco Robortello era autore, tra l'altro, di un *De historica facultate disputatio*, Laurentium Torrentinum, Florentiae 1548; Sperone Speroni scrisse sull'argomento un *Dialogo dell'historia* che fu stampato nell'edizione postuma dei *Dialoghi*, Roberto Meietti, Venetia 1596, parte II.
[42] Cfr. F. Patrizi, *Della retorica...*, cit., f. 14.
[43] Cfr. ivi, ff. 32 r-v.
[44] Cfr. ivi, ff. 31 r-v.
[45] Che consegue alla felice condizione della "prima età" dell'uomo in cui vigeva un linguaggio per così dire "magico", cioè operativo, capace di esprimere l'intima natura delle cose (Cfr. ivi, f. 6 v ss.).
[46] Cfr. ivi, f. 28 r ss.

[47] Cfr. L. Firpo, *Filosofia italiana e Controriforma, II. La condanna di Francesco Patrizi*, in "Rivista di Filosofia", XL, 1950, p. 159.
[48] È il metodo dell'interpretare Aristotele con Aristotele su cui ha richiamato recentemente l'attenzione L. Bianchi, *"Interpretare Aristotele con Aristotele": percorsi della ermeneutica filosofica nel Rinascimento*, in "Rivista di filosofia", I, 1996, dove però a Patrizi si fa solo un brevissimo riferimento (a p. 18 e nota 22).
[49] È l'argomento del libro I del tomo I: *Discussionum peripateticarum tomi primi liber I. In quo Aristotelis Patria, Genus, Educatio, Studia, Actiones, Fortunae, Dicteria, mors, continentur*, in F. Patricii, *Discussionum peripateticarum...*, cit., t. I, l. I, pp. 2-13.
[50] Se ne erano occupati J.G. Sepulveda, J.L. Vives, lo stesso Ramo, e, contro la tesi della spuricità dei testi di Aristotele, J. Perionio, O. Ferrari, M.A. Maioragio.
[51] Cfr. F. Patricii, *Discussionum peripateticarum*, cit., t. I, ll. II-IX, pp. 13-108.
[52] Cfr. ivi, t. I, ll. X-XII, pp. 127-163.
[53] Cfr. ivi, t. I, l. XII, pp. 152-160.
[54] Cfr. ivi, t. I, l. XII, pp. 160-163.
[55] Cfr. ivi, t. II, ll. I-I-VIII, pp. 179-982; t. III, ll. I-VII, pp. 291-369.
[56] Cfr. ivi, t. III, l. I, pp. 292-295.
[57] Cfr. ivi, t. III, ll. IV-VII, pp. 313-359.
[58] Cfr. ivi, t. III, l. III, pp. 306-312.
[59] Cfr. ivi, t. III, l. I, pp. 297-300.
[60] Cfr. ivi, t. III, l. II, pp. 301-306.
[61] Cfr. ivi, t. IV, l. I, p. 362.
[62] Cfr. ivi, t. IV, ll. II-III, pp. 377-399.
[63] Cfr. ivi, t. IV, ll. IV-VI, pp. 399-436.
[64] Cfr. ivi, t. IV, l. V, p. 414, r. 10-14.
[65] Cfr. ivi, t. IV, l. I, p. 371, r. 50-54.
[66] Cfr., a proposito dell'oscuro, contraddittorio, "mostruoso" concetto di materia informe, ivi, t. IV, l. III, p. 392; e a proposito del concetto di "sostanza", nome di un oggetto inesistente perché ignoto al senso come al pensiero, e postulato in deroga allo stesso, vero, principio aristotelico secondo cui i principi delle cose sensibili devono essere essi stessi sensibili. L'importanza che Patrizi attribuisce in queste pagine al senso come fondamento della conoscenza della realtà naturale lo accosta sicuramente a Telesio e ai suoi tentativi di spiegare la natura *iuxta propria principia*.
[67] Patrizi pubblicò solo le prime due parti di quest'opera e cioè *Della poetica la deca istoriale, nella quale, con dilettevole antica novità, oltre a poeti, e lor poemi innumerabili che si contano, si fan palesi tutte le cose compagne e seguaci dell'antiche poesie. E con maravigliosa varietà, e notizie di cose, maraviglioso piacere, ed utile si pone avanti a' leggitori* e *Della poetica la deca disputata nella quale, e per istoria e per ragioni e per autorità de' grandi antichi, si mostra la falsità delle più credute vere opinioni, che di Poetica a' dì nostri vanno intorno.* L'intera opera è stata pubblicata qualche decennio fa dall'Aguzzi Barbagli (cfr. F. Patrizi da Cherso, *Della poetica*, ed. critica a c. di D. Aguzzi Barbagli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, Firenze 1969, che contiene, oltre alle parti ricordate, *La deca ammirabile, La deca plastica, La deca dogmatica universale, La deca sacra, La deca semisacra,* composte fra l'aprile del 1587 e del 1588).
[68] Tradotta in latino per la prima volta da Giorgio Valla nel 1488, pubblicata nel testo originale a Venezia nel 1508, trasposta poi in volgare da Bernardo Segni nel 1551, la *Poetica* di Aristotele suscitò, attorno alla metà del Cinquecento, una discussione molto accesa a cui parteciparono personaggi come Girolamo Fracastoro, Francesco Robortello, che per primo la commentò, Vincenzo Maggi e, soprattutto, Ludovico Castelvetro che ne fu il più completo interprete. Contro questi moderni sostenitori del primato aristotelico in campo estetico prese appunto posizione Patrizi con questa sua opera.
[69] Cfr. F. Patrizi da Cherso, *Lettere ed opuscoli inediti*, a c. di D. Aguzzi Barbagli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Palazzo Strozzi, Firenze 1975.

[70] Cfr. F. Purnell Jr., *An addition to Francesco Patrizi's correspondence,* in "Rinascimento", n.s., XVIII, 1978, pp. 146-149.
[71] Cfr. F. Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali per una edizione emendata*, a c. di A.L. Puliafito Bleuel, Olschki, Firenze 1993.
[72] Cfr. le due lettere, una delle quali datata 26 giugno 1572, *Franciscus Patritius Bernardino Telesio, Philosopho omnium eminentissimo, salutem dicit* e *Eminentissimo Philosopho Bernardino Telesio Franciscus Patritius*, a cui Telesio rispose con le *Solutiones Tylesij*, e il suo discepolo Antonio Persio con la *Apologia pro Bernardino Telesio adversus Franciscum Patritium* e con le *Responsiones ad obiecta Francisci Patritii contra Tilesium*. Questi documenti sono stati per la prima volta pubblicati da F. Fiorentino nell'*Appendice dei documenti inediti e rari* in calce al vol. II del suo *Bernardino Telesio, ossia Studi storici su l'idea della Natura nel Risorgimento italiano*, Le Monnier, Firenze 1872, pp. 375-398.
[73] Cfr. F. Patricii, *Nova de universis philosophia*, cit., *Panaugiae liber primus* De luce, f. 1 r; e anche F. Patricii, *Primae philosophiae liber primus* De principiis, f. 50 r, in F. Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali...*, cit., pp. 7-8.
[74] Cfr. F. Patricii, *Primae philosophiae liber primus* De principiis, ff. 50 r-v, in F. Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali...*, cit., pp. 7-8; F. Patricii, *Nova de universis philosophia*, cit., *Panarchias liber IX*, f. 19 v; *Panaugiae liber X*, f. 32 r.
[75] Cfr. F. Patricii, *Primae philosophiae liber primus* De principiis, f. 50 v, in F. Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali...*, cit., p. 8.
[76] Cfr. F. Patricii, *Panaugiae liber I*, f. 1 r, in *Nova de universis philosophia*, cit.
[77] Cfr. *ibid.*
[78] Per un confronto fra la concezione ficiniana e quella patriziana della luce si veda C. Vasoli, *Su alcuni temi della "filosofia della luce" nel Rinascimento: Ficino (*De Sole *e* De Lumine*) e Patrizi (libro I della* Panaugia*)*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari", n. s. IX (XLVI), 1988, pp. 63-89.
[79] Cfr. F. Patricii, *Panaugiae liber X*, ff. 22 r-23 v, in Id., *Nova de universis philosophia*, cit.
[80] Cfr. A.L. Puliafito, *"Principio primo " e "principi principiati" nella* Nova de universis philosophia *di Francesco Patrizi*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXVII, 1988, p. 155.
[81] "Polyarchia" e "policoerania" sono i termini che Patrizi utilizza per indicare la molteplicità dei principi che Aristotele ha preposto alla costituzione e al governo delle cose (cfr. F. Patricii, *Primae philosophiae liber primus* De principiis, ff. 66 v e 67 r, in F. Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali...*, cit., pp. 31-32.
[82] Cfr. F. Patricii, *Panarchias*, l. II, f. 3 v, in Id., *Nova de universis philosophia*, cit.
[83] «Et ubicumque sit, erit in se ipso, et omnia in ipso. Igitur, neque ipsum abest ab alijs, neque ab ullo continetur, sed ipsum omnia continet. Et omnia sunt in uno, sed uniter. Et unum uniter est omnia. Et unum (liceat ita fari) est Unomnia» (F. Patricii, *Panarchias*, l. VII, f. 13 v, in Id., *Nova de universis philosophia*, cit.).
[84] Cfr. ivi, ll. IX-X, ff. 18 r-22 r.
[85] Cfr. ivi, l. XI, ff. 23 v-24 r.
[86] Cfr. ivi, l. XI, f. 24 v.
[87] Cfr. ivi, l. VII, f. 13 v; anche, l. X, f. 21 r.
[88] Cfr. ivi, l. XI, ff. 22 v-23 r.
[89] Sulla condanna della *Nova de universis philosophia*, oltre all'articolo di L. Firpo citato *supra* in nota 48, si vedano T. Gregory, *L'Apologia e le Declarationes di F. Patrizi*, in *Medioevo e Rinascimento: studi in onore di B. Nardi*, I, Firenze 1955, pp. 387-442 e A.L. Puliafito Bleuel, "Introduzione", in F. Patrizi da Cherso, *Nova de universisi philosophia. Materiali...*, cit.
[90] Cfr. per questa distinzione fra *animus* e *anima* F. Patricii, *Pampsychia*, l. I, f. 49 v, in Id., *Nova de universis philosophia*, cit.
[91] Mi sia consentito rinviare in proposito a M. Muccillo, *Il* De humana philosophia *di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Berberiniano greco 180*, in "Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae", IV, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 281-307.

[92] Cfr. F. Patricii, *Pampsichiae*, l. IV, ff. 54 r-56v, in id., *Nova de universis philosophia*, cit.
[93] Cfr. ivi, l. V, ff. 57 r-59r.
[94] Cfr. F. Patricii, *Pancosmias*, l. VI, f. 78 v, in Id., *Nova de universis philosophia*, cit.
[95] Cfr. F. Patricii, ivi, ll. VII-XXXII, ff. 80 r-153 v.
[96] Cfr. ivi, ll. I-III, ff. 61 r-73 r. I primi due libri erano stati pubblicati da Patrizi con il titolo Francisci Patricii, *Philosophiae, De rerum natura. Libri II priores. Alter de Spacio Pysico, alter de Spacio Mathematico*, Excudebat Victor, Baldinus, Typographus Ducalis, Ferrariae 1587; e il terzo in volgare con il titolo F. Patricii, *Della nuova geometria libri XV...*, Per Vittorio Baldini Stampator Ducale, Ferrara 1587.
[97] Cfr. F. Patricii, *Pancosmias*, l. VIII, ff. 82 v-83 v.

Cenni bibliografici

In questa Bibliografia sono ricordati soltanto i saggi relativi agli autori di cui ci si è precipuamente occupati in questo capitolo e con particolare riferimento alla polemica antiperipatetica.

Sulla polemica antiperipatetica nell'Umanesimo e nel Rinascimento restano fondamentali:

Vasoli, C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli Editore, Milano 1968 (a cui si rinvia per l'ulteriore filosofia sull'argomento).

Id., *Il dibattito sul "metodo" nel Cinquecento*, in *Educazione alla ricerca e trasmissione del sapere,* Loescher Editore, Torino 1981, pp. 13-75.

Sulla trasmissione dei testi di Sesto Empirico e sulla tradizione scettica rinascimentale:

Cavini, W., *Appunti sulla prima diffusione di Sesto Empirico*, in "Medioevo", III, 1977, pp. 1-20.

de Olaso, E., *Las "Academica" de Ciceron y la filosofia renacentista,* in "International Studies in Philosophy", VII, Fall 1975, pp. 57-68.

Gawlick, G., *Die Funktion des Skepticismus in der frühen Neuzeit*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", XLIX, 1967, pp. 86-97

Mutschmann, H., *Die ueberlieferung der Schriften des Sextus Empiricus*, in "Rheinisches Museum für Philologie", XLIV, 1909, pp. 244-283.

Popkin, R.H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979 (trad. it. *La storia dello scettricismo. Da Erasmo a Spinoza,* Anabasi, Milano 1995).

Schmitt C.B., *Cicero scepticus*, International Archives of the History of Ideas, Martinus Nijhoff, The Hague 1972.

Id., *An Unknown Seventeenth Century French Translation of Sextus Empiricus,* in "Journal of the History of Philosophy", VI, 1968.

Id., *The Recovery and Assimilation of ancient Scepticism in the Renaissance*, in "Rivista critica di storia della filosofia", XXVII, 1972, pp. 363-384.

Id. *Filippo Fabbri and Scepticism: A forgotten Defense of Scotus*, in A. Poppi (a c. di), *Storia e cultura al Santo*, Vicenza 1976; M. Burnyeat (a c. di), *The skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1983; R.H. Popkin, C.B. Schmitt (a c. di), *Scepticism from the Renaissance to the Enlightment*, Harrassowitz, Wiesbaden 1987; R.A. Watson, J.E. Force (a c. di), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of R.H. Popkin*, M. Nijhoff, Dordrecht-Boston-Lancaster 1988.

Giovanni Francesco Pico della Mirandola.

Opere:

Cavini, W., *Un inedito di Giovan Francesco Pico della Mirandola: la "Quaestio de falsitate astrologiae*, in "Rinascimento", s.s. XIII, 1973, pp. 133-171.
Gianfrancesco Pico della Mirandola-Pietro Bembo, *Le epistole "De imitatione"*, a c. di G. Santangelo, Firenze 1954.
Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Ueber die Vorstellung De imaginatione,* a c. di E. Kessler (con un'introduzione sulla vita e l'opera di C. B. Schmitt e K. Park), Wilhelm Fink Verlag, München 1986.
Giovanni Pico della Mirandola, Gianfrancesco Pico, *Opera omnia (1557-1573)...*, con una introduzione di Cesare Vasoli, Hildesheim 1969.
J.F. Pici, *De imaginatione,* a c. di H. Caplan, New Haven 1930.
Joannes Franciscus Picus Mirandulanus, *Opera Omnia con una premessa di E. Garin, Tomus prior. Scripta in editione Basilensi anno* MDLXXIII *collecta,* Torino 1972.

*Sull'*Examen vanitatis doctrinae Gentium et veritatis christianae disciplinae *e la polemica antiperipatetica:*

Schmitt, C.B., *Gian Francesco Pico della Mirandola (1468-1553) and his Critique of Aristotle*, M. Nijhoff, The Hague 1967.
Id., *Aristotle as a Cuttlefish: the Origin and Development of a Renaissance Image*, in "Studies in the Renaissance", XII, 1965, pp. 60-72.

Su altri aspetti del pensiero:

Burke, P., *Witchcraft and Magic in Renaissance Italy: Gianfrancesco Pico and his Strix*, in "The Damned Art: Essays in the Literatur of Witchcraft", Sidney Anglo ed., London 1977, pp. 245-253.
de Maio, R., *Savonarola e la curia romana*, Roma 1969, cap. VIII, "Gianfrancesco Pico della Mirandola e la questione della scomunica", pp. 121-131.
Feinstein, B., *On the Hymnus of John Milton and Gianfrancesco Pico*, in "Comparative Literature", n. 20, 1968, pp. 245-253.
Minnich, N.H., *Conceps of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council*, in "Archivium historiae pontificiae", n. 7, 1969, pp. 163-251.
Parks, G.W., *Pico della Mirandola in Tudor Translation*, in *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honour of Paul Oskar Kristeller*, a c. di E.P. Mahoney, Leiden 1976, pp. 352-369.
Raith, W., *Die Macht des Bildes: Ein humanistisches Problem bei Gianfrancesco Pico della* Mirandola, München 1967.
Schmitt, C.B., *Gianfrancesco Pico della Miarndola and the Fifth Lateran Council*, in "Archiv fuer Reformationsgeschichte", n. 61, 1970, pp. 161-178.
Secret, F., *Gianfrancesco Pico della Mirandola, Lilio Gregorio Giraldi et l'alchimie*, in "Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance", XXXVIII, 1976, pp. 93-108.

Francisco Sanches

Edizioni delle opere:

Sanches, F., *Opera medica. His iuncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles,* Tolosa 1636.
Id., *Opera philosophica*, nuova edizione con un'introduzione di J. de Carvalho, in "Revista da Universidade de Coimbra", vol. XVIII, Coimbra 1955 (comprende: *De multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur; Carmen de cometa anni* MDLXXVIII, *Obiectiones et erotemata super geometricas Euclidis demonstrationem ad C. Clavium).*
Id., *Quod nihil scitur*, Lugduni 1581.

Bibliografia:

Cazac, H.P., *Voyages du philosophe Francisco Sanches in Italie et à Rome*, in "Journal officiel de la République Française", 1903.
Id., *El lugar de origen y las fechas de nascimiento y de defuncion del filosofo Francisco Sanchez,* in " Revista de Archivios, Bibliotecas y Museos", Madrid 1904.
Cobos, J., *Deux facettes du scepticisme à la Renaissance: Montaigne et Sanches*, in "Philosophie", IX, 1983, pp. 29-43.
Corrado, A., *Scetticismo e metafisica nel tardo Cinquecento: Francisco Sanches,* in A. Lamacchia (a c. di), *La filosofia nel Siglo de oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante Editori, Bari 1995, pp. 287-341.Iriarte, J., *Kartesischer oder Sanchesischer Zweifel*, Postberg, Bottrop 1935.
Cruz Costa, J., *Ensajo sobre la vida e a obra do filosofo Francisco Sanchez*, Sao Pulo 1942.
Da Silva, L.C., *Francisco Sanches, filosofo*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", VII, 1951, pp. 124-143.
Id., *Francisco Sanches no IV centenario de seu nascimento*, in "Revista portuguesa de filosofia", VII, 1951, pp. 113-240.
Id., *Francisco Sanches nas correntes do pensamento renascentino*, in "Revista portuguesa de Filosofia", XXXIX, 1983, pp. 229-241.
de Carvalho, J., *Francisco Sanches, filosofo*, Ediçoes Bracera, Braga 1952.
de Olaso, E., *Francisco Sanches et Leibniz*, in "Analise", IV, 1986, pp. 37-74.
De Pina, L., *Francisco Sanches, médico*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", VII, 1951, pp. 156-191.
Gonzales Fernandez, M., *Ciencia y Metafisica en la obra de F. Sanches, el "Esceptico"*, in *Filosofia y Ciencia en el Renacimiento*, Universidad de Santiago de Compostela 1988.
Lupi, F.W., *Scepsi barocche*, Ets Editrice, Pisa 1989, pp. 7-28.
Meca Ketterer, A., *La gnoselogia de Francisco Sànchez (1552-1623),* in "Revista de Filosofia", XXIV, 1965.
Mellizo, C., *La preocupacion pedagogica de Francisco Sanchez*, in "Cuadernos Salmantinos de Filosofia", II, 1975, pp. 217-229.
Miccolis S., *Francisco Sanches*, Levante Editori, Bari 1965.
Id., *Sanches précartésien*, in "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", a. 92, t. CLVII, 1967, pp. 264-270.
Moreau, J., *Doute et savoir chez F. Sanches*, in "Portugiesische Forschungen des Görresgesellschaft", prima serie, in "Aufsaetze zur Portugiesischen Kulturgeschichte", I, 1960, pp. 24-50.
Moreira de Sà, A., *Francisco Sanches, filosofo y matemàtico*, 2 voll., Lisboa 1947.
Paganini, G., *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Busento, Cosenza 1991, pp. 32-36 e pp. 215-226 (per la traduzione di una parte del *Quod nihil scitur*).
Pastor Gomez, J., *Nueva lectura del "Quod nihil scitur" de Francisco Sànchez*, in "Revista de Filosofia", VIII, 1985.
Solana, M., *Historia de la Philosofia Espanola, época del Renacimento(siglo* XVI*),* Real Acc. de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales, Madrid 1940-41, vol. I, cap. VIII.
Spruzzola, A., *Francisco Sanchez alla luce delle ultime ricerche*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", XXVIII, 1936.
Suarez Dobbario, F., *Francisco Sanches y el escepticismo de su tiempo*, Caja de Ahorros Provincial, Orense 1988.
Tavares, S., *Sanches ou Sanchez?*, in "Revista Portuguesa de Filosofia", IV, 1945, p. 392 ss.
Tavares, S., *Francisco Sanches. Vida e Obra,* in "Revista Portuguesa de Filosofia", VII, 1951, pp. 115-123.

Per la polemica antiperipatetica di Ramo e di Nizolio è sempre fondamentale:

Vasoli C., *La dialettica e la retorica...*, cit., pp. 333-511 e 603-632.

Per la bibliografia sugli altri apetti del loro pensiero si rinvia a quella segnalata nel settimo capitolo "Tentativi umanistici di riforma del sapere" dove certamente si tratterà più estesamente delle dottrine dei due autori.

Francesco Patrizi

Opere
Oltre a quelle citate all'interno del capitolo, ricordiamo:
Di M. Francesco Patritio La città felice. Del medesimo, Dialogo dell'honore, Il Barignano. Del medesimo, Discorso della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca. La gola, e'l sonno, e l'ociose piume, In Venetia, per Giovan Griffio, 1553.
Diversorum praestantium poetarum carmina in obitu Irenis Spilimbergiae, Venetiis 1561.
Il Delfino overo del Bacio (pubblicato in F. Patrizi da Cherso, *Lettere ed Opuscoli inediti*, a c. di D. Aguzzi Barbagli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1975); *L'amorosa filosofia* (scritta a Modena nel 1577) è stata pubblicata a c. di J.C. Nelson, Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1963.
Il secondo tomo dell'Opere di M. Giulio Camillo Delminio, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1560 (Patrizi curò l'edizione di questo secondo tomo comprendente: *La Topica, overo dell'Elocutione; Discorso sopra l'Idee di Hermogene; La Grammatica; Espositione sopra il primo et secondo sonetto del Petrarca,* e scrisse l'epigrafe in lode di Camillo).
La milizia romana di Polibio, di Tito Livio e di Dionigi Alicarnasseo. Da Francesco Patricii dichiarata, e con varie figure illustrata, per Domenico Mammarelli, in Ferrara 1583; Procli Lycii Diadochi *Elementa Theologica et Physica, quae Franciscus Patricius de Graecis, fecit latina,* apud Dominicum Mammarellum, Ferrariae 1583; J. Philoponi *Expositiones in omnes XIV Aristotelis libros metaphysicos,* Ferrariae 1583; *Paralleli militari di Francesco Patrizi, Ne' quali si fa paragone delle Milizie antiche, in tutte le parti loro, con le moderne dedicato a Giacomo Boncompagni, Duca di Sora, e d'Arce, Signor d'Arpino, Marchese di Vignola, e Capitano Generale de gl'huomini d'arme del Re Catolico, nello Stato di Milano*, Appresso Luigi Zanetti, in Roma 1594.
L'Eridano in nuovo verso heroico di Francesco Patritio. Con i sostentamenti del detto verso, In Ferrara, appresso Francesco de' Rossi da Valenza, 1557.
Le imprese illustri con espositioni, et discorsi del s. or Ieronimo Ruscelli... *con la giunta di altre imprese, tutto riordinato et corretto,* Presso a Francesco de' Franceschi, Senese, in Venetia 1580 (a Patrizi è dovuta la descrizione delle imprese di "Zaccheria Mocenigo" (ff. 281*v*-285*v*), del Marchese del Finale (carte non num. dopo il f. 191v) e di Gonzalvo de Mollina (ff. 254v).
Le Rime di Messer Luca Contile, divise in tre parti, con Discorsi, et argomenti di M. Francesco Patritio, et M. Antonio Borghesi. Nuovamente stampate con le sei Canzoni dette le sei Sorelle di Marte, In Venetia, appresso Francesco Sansovino et compagni, 1560.
In appendice alla *Nova de universis philosophia...*, cit., figurano le seguenti opere*: Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita. Ab Aristotele excepta et conscripta philosophia. Ingens divinae sapientiae Thesaurus Theologia Aristotelis; Plato, et Aristoteles mystici, atque exoterici; Plato, de dialogorum ordine: Hermetis Trismegisti Libelli integri XX. Et fragmenta Asclepii Eius discipuli libelli III a Francisco Patricio locis plusquam mille emendati, inque ordinem scientificum redacti, Ferrariae 1591.*
Francisci Patricii Zoroaster et eius CCCXX Oracula Chaldaica eius opera tenebris eruta et latine raddita, Ferrariae, ex Typ. B. Mammarelli 1591 (altra edizione col titolo Magia Philosophica hoc est... Zoroaster et ejus 320 Oracula Chaldaica. Asclepii Dialogus et Philosophia magna. Hermetis Trismegisti Poemander. Sermo sacer et alia Miscellanea, Hamburgi 1593).

Edizioni moderne delle opere:
Patrizi da Cherso, F., *Lettere ed Opuscoli inediti*, cit.
Patrizi da Cherso, F., *L'amorosa filosofia,* a c. di J. C. Nelson, Le Monnier, Firenze 1963.
Patrizi, F., *La città felice*, in *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento. A.F. Doni, U. Foglietta, F. Patrizi da Cherso, L. Agostini,* a c. di C. Curcio, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 119-142 (si tratta di una edizione parziale).
Patrizi, F., *Pagine scelte*, a c. di S. Cella, Liviana, Padova 1965.

Patrizi, F., *Della Poetica*, ed. critica a c. di D. Aguzzi Barbagli, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 1969-71, 3 voll.
Patrizi, F., *Nova de Universis Philosohia*, rist. anastatica dell'ed. di Farrara del 1591 (ma senza le appendici di testi ermetici, zorostriani ecc.) Zagreb 1979.
Patrizi, F., *Nova de universis philosophia. Materiali per un'edizione emendata,* a c. di A.L. Puliafito Bleuel, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Olschki, Firenze 1993 (in cui si ristampa anche un breve testo patriziano F. Patricii, *Primae Philosophiae Liber*, pubblicato da E. Garin in appendice all'art. *Note su alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali e sulla "Retorica" del Patrizi*, in "Archivio di Filosofia", III, 1955, pp. 7-55). Su questa edizione vedi la recensione di M. Muccillo, *Un nuovo contributo per lo studio della Nova de Universis Philosophia del Patrizi*, in "Bruniana e Campanelliana", III, 1997/I, pp. 159-165.
Patrizi, F., *Della Retorica Dieci Dialoghi*, ristampa anastatica dell'edizione di Venezia 1562, a c. di A.L. Puliafito Bleul, Conte Editore, Lecce 1994.
Patrizi, F., *De spacio physico et mathematico,* a c. di H. Védrine, Paris, Vrin, 1996.
Patrizi, F., *La città felice*, pubblicata insieme a T. Campanella, *La città del Sole*, a cura e con una "Introduzione" di S. Plastina, Marietti, Genova 1996.
Philoponi, J., *Expositiones in omnes XIV Aristotelis libros metaphysicos,* traduzione in latino di F. Patrizi, rist. anastatica a c. di Ch. Lohr, Frommann-Holzoboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Sulla vita di Patrizi:
Donazzolo, P., *Francesco Patrizi da Cherso, erudito del secolo decimosesto (1529-1597),* in "Atti e memorie della Società istriana di Archeologia e Storia patria", 1912, pp. 1-147.
Marciani, C., *Un filosofo del Rinascimento editore libraio: Francesco Patrizi e l'incisore Giovanni Franco da Cherso,* in "La Bibliofilia", LXXII (1970); Id., *Ancora su Francesco patrizi e Giovanni Franco*, IbId., fasc. C. 3; C. Vasoli, *Un mito storiografico: l'adolescenza di Francesco Patrizi*, in *Immagini umanistiche*, Napoli 1983, pp. 527-557; Id., *A proposito di Francesco Patrizi, Gian Giorgio Patrizi, Baldo Lupatino e Flacio Illirico. Alcune precisazioni*, in V. Branca, S. Graciotti (a c. di), *L'Umanesimo in Istria*, Firenze 1983, pp. 37-61; Id., *La lettera autobiografica di Francesco Patrizi*, in *L'autobiografia il vissuto e il narrato*, in "Quaderni di retorica e di poetica", I, 1986, pp. 59-66.
Id., *Un mito storiografico: l'adolescenza di Francesco Patrizi*, in *Immagini umanistiche*, ???, pp. 527-557.

Sulle Discussiones peripateticae *di Patrizi e sulla sua polemica antiperipatetica ricordiamo:*
Antonaci, A., *Ricerche sul neoplatonismo del Rinascimento. Francesco Patrizi da Cherso. I. La redazione delle opere filosofiche. Analisi del primo tomo delle Discussiones*, Bari 1984.
Arcari, P.M., *Il pensiero politico di Francesco Patrizi da Cherso,* Roma 1935.
Artese, L., *Una lettera di Antonio Persio al Pinelli. Notizie intorno all'edizione del primo tomo dell "Discussiones" del Patrizi*, in "Rinascimento", s.s., XXVI, 1986, pp. 339-348.
Leinkauf, T., *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, Firenze 1990.
Malusà, F., *Considerazioni preliminari ad una ricerca su F. Patrizi*, "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste", Anno 1966-67.
Muccillo, M., *La storia della filosofia presocratica nelle "Discussiones peripateticae" di Francesco Patrizi da Cherso*, in "La Cultura", XIII, 1975, pp. 48-105.
Id., *La vita e le opere di Aristotele nelle "Discussiones peripateticae" di Francesco Patrizi da Cherso*, in "Rinascimento", n.s., XXI, 1981, pp. 53-119.
Id., *Il problema del metodo scientifico e la concezione della matematica in Francesco Patrizi*, in T. Albertini (a c. di), *Verum et Factum. Beitraege zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Frankfurt am Main 1993, pp. 147-157.
Vasoli, C., *Aristotele e i filosofi "Antiquiores" nelle Discussiones peripateticae di Francesco Patrizi*, in "Atti e memorie dell'Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze", n.s., n. 44, 1981, pp. 205-233.

Id., *De Pierre de la Ramée à François Patrizi. Thèmes et raison de la polémique autour d'Aristote*, in "Revue des Sciences philosophiques et theologiques", n. 70, 1986, pp. 87-98.
Id., C., *Bruno, Ramo e Patrizi*, in "Nouvelles de la République des Lettres", II, 1994, pp. 169-190.
Id., *La critica di Francesco Patrizi ai "principia" aristotelici*, in "Rivista di storia della filosofia", n.s., LI, 1996, pp. 713-787.
Willmott, M.J., *Francesco Patrizi da Cherso's Humanist Critique of Aristotle*, London 1984.
Id., *"Aristotels exotericus, acroamaticus, mysticus": two interpretations of the typological classification of the "corpus aristotelicum" by Francesco Patrizi da Cherso*, in "Nouvelles de la Republique des Lettres", n. 1, 1985, pp. 67-95.

Sul Della Historia *e sul* Della Retorica *si vedano tra i più recenti contributi:*
Muccillo, M., *Età dell'oro e tempo ciclico in Francesco Patrizi*, in G. Saccaro Del Buffa, A.O. Lewis (a c. di), *Utopia e modernità. Teorie e prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, Gangemi, Roma 1989, pp. 785-824.
Id., *Francesco Patrizi: dalla storia alla natura*, in G. Coccoli, C. Marrone (a c. di), *Natura e Storia. Saggi di filosofia*, Ascoli Piceno 1996, pp. 21-51.
Plastina, S., *Gli alunni di Crono. Mito, linguaggio e storia in Francesco Patrizi da Cherso*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1992.
Vasoli, C., *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1989, pp. 25-108 (e la bibliografia ivi segnalata).

Sulla Poetica*:*
Bolzoni L., *L'universo dei poemi possibili. Studi su Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1980.
Id., *La "poetica" del Patrizi e la cultura veneta del primo Cinquecento*, in V. Branca, S. Graciotti (a c. di), *L'Umanesimo in Istria*, a c. di V. Branca e S. Graciotti, Firenze 1983.

Sulla Nova de universis philosophia.
Oltre ai saggi citati nel capitolo, si vedano:
Brickman, B., *An Introduction to Francesco Patrizi's "Nova de universis philosophia"*, s.e., New York 1941.
Henry, J., *Francesco Patrizi da Cherso's Concept of Space and its later Influence, "Annals of Science"*, XXXVI, 1979, pp. 549-575.
Kristeller, P.O., *Eight Philosophers of the Italianrenaissance*, Stanford-California, 1964.
Muccillo, M., *Il "De humana philosophia" di Francesco Patrizi da Cherso nel codice Barberiniano greco 180*, in "Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae", IV, 1990, pp. 281-307.
Puliafito, A.L., *Il "Liber de principiis" di Francesco Patrizi*, in "Rinascimento", s.s., XXVII, 1987, pp. 141-175.
Id., *Per uno studio della "Nova de universis Philosophia" di F. Patrizi da Cherso: note alla "Panaugia"*, in "Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'", LII, 1987, pp. 160-199.
Purnell Jr., F., *Francesco Patrizi and the critics of Hermes Trismegistus*, in "Journal of Medieval and Renaissance Studies", VI, 1976, pp. 155-178.
Rossi, P., *La negazione delle sfere e l'astrobiologia in Francesco Patrizi*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, De Donato, Bari 1977, pp. 401-437.
Schuhmann, K., *Zur Entstehung des neuzeitlichen Zeitbegriffs: Telesio, Patrizi, Gassendi*, in "Philosophia naturalis", XXV, 1988, pp. 37-64.
Spedicati, A.A., *Sulla teoria della luce in F. Patrizi*, in "Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce", V, 1977, pp. 244-273.
Id., *"Principio primo" e " principi principiati" nella* Nova de universis philosophia *di Francesco Patrizi*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LXVII (LXIX), 1988, pp. 154-201.
Vasoli, C., *L'ordine del mondo nella "Nova de universis philosophia" di Francesco Patrizi*, in Von K.W. Hempfer (a c. di), *Renaissance Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen*, Steiner Verlag, Stuttgart 1993, pp. 147-157.

Sui rapporti con Telesio.
Aquilecchia, G., *Ramo, Patrizi e Telesio nella prospettiva di Giordano Bruno*, in Atti del convegno internazionale di studi su Bernardino Telerio, cit., pp. 181-191.
Bondì, R., *Introduzione a Telesio*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 49-65.
Garin, E., *Nota telesiana: Antonio Persio*, in "Giornale critico della filosofia italiana", XXVIII, 1949, pp. 414-421.
Puliafito Bleuel, A.L., *La fisica telesiana attraverso gli occhi di un contemporaneo: Francesco Patrizi*, in *Bernardino Telesio e la cultura napoletana*, Napoli 1992, pp. 257-270.
Tuccillo, F., *Il dibattito intorno alle dottrine telesiane sul finire del secolo: Antonio Persio e Francesco Patrizi*, in *Bernardino Telesio e l'idea di natura "iuxta propria principia"*. Mostra bibliografica, documentaria, e iconografica, Roma 1989, pp. 77-81.
Vasoli, C., *Su alcune obiezioni di Francesco Patrizi al Telesio*, in "Atti del Convegno internazionale di studi su Bernardino Telesio", Cosenza 1990, pp. 193-205.

Sulle vicende della censura.
Oltre agli articoli di Firpo e di Gregory, si vedano:
Cavazza, S., *Una lettera inedita di Francesco Patrizi da Cherso*, in "Atti" (Unione degli Italiani dell'Istria e di Fiume, Università popolare di Trieste), IX, 1978-'79, pp. 379-396.
Muccillo, M., *Il Platonismo all'Università di Roma: Francesco Patrizi, in Roma e lo Studium Urbis. Spazio urbano e cultura dal Quattro al Seicento*, Ministero per i beni culturali e ambientali, Ufficio centrale per i beni archivistici, Biblioteca greca di Francesco Patrizi, Roma 1992, pp. 200-247.
Id. *La biblioteca greca di Francesco Patrizi*, in *Bibliothecae selectae. Da Cusano al Leopardi*, Firenze 1993.
Patrizi, F., *Emendatio in libros suos Novae Philosophiae*, a c. di P.O. Kristeller, in "Rinascimento", s.s., X, 1970, pp. 215-218.
Puliafito Bleuel, A.L., "Introduzione" a Francesco Patrizi da Cherso, *Nova de universis philosophia. Materiali per una edizione emendata*, cit., pp. VII-LX.
Zambelli, P., *Aneddoti patriziani*, in "Rinascimento", s.s., VII, 1967, pp. 309-318.

24. Giordano Bruno: dalla "nova filosofia" alla *reformatio mundi*

di Michele Ciliberto

La "fortuna" di Bruno ha un andamento complesso, ma sostanzialmente omogeneo e unitario. È difficile, infatti, trovare un periodo storico in cui Bruno si sia defilato sino ad abbandonare interamente la scena del pensiero. Da Keplero a Toland, da Jacobi a Schelling, da Spaventa a Gentile, tutta la grande filosofia europea si è costantemente misurata con la "musa nolana", ammirandola oppure denigrandola, con simpatia o con distacco, in un rapporto che è stato continuo perché intrecciato a una delle sorgenti fondamentali della modernità. Ma anche nel caso della fortuna di Bruno, come per ogni grande filosofo, è pur possibile distinguere momenti di maggiore intensità e momenti di minore tensione, momenti nei quali Bruno è al centro della scena e altri nei quali si apparta dietro il palcoscenico, abbandonando la parte del protagonista – quella del mago, dell'eroe e del martire del "libero pensiero", oppure quella del miscredente, del traditore o, addirittura, della perfida spia. Insomma, anche la "fortuna" di Bruno, in modi propri – connessi all'immagine della sua vita e della sua morte – è solcata da momenti di maggiore luce e da momenti, se non di oscurità, di ombra più intensa, più acuta.

Pur stando così le cose, non c'è dubbio che negli ultimi trent'anni si sia accesa in onore di Bruno una sorta di vera e propria "luminaria". E qui il pensiero non può non correre in primo luogo al lavoro di Frances Yates, alla sua interpretazione di Bruno come "mago ermetico", destinata a incidere in modo così largo e profondo sulla concezione della figura e dell'opera del filosofo.[1] Ma, pur straordinario, il lavoro della Yates è stato solo la vetta più affascinante di una straordinaria trama di studi che hanno rimodellato, talvolta fin dalle fondamenta, l'immagine tradizionale della "nova filosofia". Non c'è aspetto, si può dire, della figura e dell'opera di Bruno che non sia stato toccato in questi ultimi trent'anni: dalla situazione testuale dei dialoghi italiani alla fortuna del suo pensiero lungo i secoli della modernità; dalle teorie cosmologiche alle concezioni etiche e politiche; dalle posizioni religiose alle prospettive estetiche; dalle teorie linguistiche al lessico delle opere volgari; dai rapporti con il pensiero antico e medioevale al progetto estremo di una *praxis* magica rinnovata e "naturalizzata".

Al di là dei dati quantitativi, che pure sono cospicui, quello che conta più di tutto è però l'interpretazione di tipo nuovo che è affiorata da questa ricca messe di saggi, di ricerche, di studi critici, ma anche di commenti e traduzioni: un'interpretazione, occorre dirlo subito, che è stata resa possibile, in larga parte, da un lato da una rinnovata – e più penetrante – concezione del Rinascimento; dall'altro da una crisi profonda della visione

del "mondo moderno" imperniata sul primato della "rivoluzione scientifica" classica. Al fondo, è dall'intreccio di queste prospettive che sono germinati molti degli studi che, negli ultimi anni, hanno rimodellato in modi nuovi e originali l'opera e la figura di Giordano Bruno.

Su questo sfondo c'è anzitutto un elemento da notare: lungo il Novecento – ma in modo particolare dopo la fine della Seconda guerra mondiale – si è incrinata in modo definitivo e irreversibile l'immagine classica del Rinascimento. Si è consumata, cioè, quella visione dell'età rinascimentale che, elaborata originariamente dagli umanisti, era stata ripresa e sviluppata in chiave filosofico-storica dagli illuministi, perfezionata da Michelet nell'Ottocento, portata, infine, a un punto di eccezionale consapevolezza critica da Jacob Burckhardt, in *Die Kultur der Renaissance*. Accusato lungamente, e con asprezza, di "estetismo", il "professore basileese" ne è lontano in modo radicale, impegnato come è nel cogliere le radici politico-statuali della modernità e nel rilevare l'incidenza "corruttrice" di questa matrice originaria sulla coscienza etico-religiosa della "modernità". Ma proprio per questa riflessione organica sulle matrici politiche della "modernità", Burckhardt non era interessato a quegli aspetti dell'età e della cultura rinascimentali che, dopo il Novecento, ci appaiono cruciali: non era, per esempio, interessato alle dimensioni ermetiche, magiche, astrologiche del Rinascimento. Guardava ad Atene, non ad Alessandria; né, di per sé, questa era una novità nella storia del concetto di Rinascimento. Gli illuministi – D'Alembert nel *Discorso preliminare* all'*Enciclopedia* – avevano già individuato nell'affossamento di queste problematiche la "modernità" della Rinascita, e su questa base avevano stabilito, in termini filosofico-storici, un nesso organico tra Rinascimento e Illuminismo, "aurora" e "sole" della moderna civiltà.

È nel nostro secolo che dal fondo della storia riaffiorano quelle "forme" complesse della moderna "coscienza" europea che sono la magia, l'astrologia, l'alchimia, l'ermetismo. E riaffiorano nel vivo di un lavoro in cui si intrecciano prospettive di carattere storiografico e problemi di carattere teorico ed etico-politico. Sta qui la radice fondamentale della crisi e del declino del concetto burckhardtiano di Rinascimento: esso tramonta quando s'incrinano l'immagine complessiva di "mondo moderno" che in esso si era specchiata, e la concezione della ragione moderna che ne era germinata, nel quadro di una prospettiva filosofico-storica che aveva abbracciato, in progressione, tutti i secoli della modernità. Se non si coglie questo nodo, non si capiscono quelli che sono stati i tratti fondamentali della *Bruno-renaissance* degli ultimi trent'anni, a cominciare dal libro della Yates.

Alla base del rinnovato interesse per Bruno c'è però anche un altro elemento assai importante, al quale si è già avuto modo di far riferimento: c'è la crisi dell'interpretazione del "mondo moderno" imperniata sul primato della "rivoluzione scientifica" classica. Si è trattato di un processo sia teorico che storiografico di larga portata: in crisi sono entrati un'idea di "ragione", una concezione della "scienza", una periodizzazione complessiva del "mondo moderno", un impianto filosofico-storico complessivo, basato sul principio della "laicizzazione", cioè sul processo di "autolegittimazione" della moder-

nità. Su tutto questo è accesa, tutt'oggi, una ricca discussione. Ma qui conta rilevare soprattutto un punto, che è cruciale: nella prospettiva della "laicizzazione", un'età come il Rinascimento e un autore come Giordano Bruno si trasformano in puri "residui" premoderni, estranei alle correnti fondamentali della modernità.

Paradossalmente, è dalla crisi di questa impostazione che è riaffiorata la centralità del Rinascimento, e di autori come il Nolano. Già risospinto nel "premoderno", il Rinascimento di Bruno è affiorato come archetipo di una concezione più ricca della ragione, dell'esperienza e della vita, come matrice di una concezione della realtà più piena e più complessa di quella costituita dalla rivoluzione scientifica moderna. Nella riscoperta di Bruno si è, cioè, riproposto il problema dei caratteri complessivi della modernità, e della pluralità di linee e di indirizzi che fin dall'inizio la connota e la caratterizza. Quel che attraverso Bruno si impone e si afferma non è il Rinascimento degli umanisti, degli illuministi, di Michelet, di Burckhardt. Al contrario, il baricentro critico si è spostato in direzioni assai diverse da quelle tradizionali. Il Bruno che campeggia negli studi più significativi degli ultimi trent'anni si situa oltre l'Umanesimo e dopo la "rivoluzione scientifica" classica. Da oggetto di superamento, Bruno e il Rinascimento si sono trasformati in principio esplicativo del "limite" interno alla modernità, sganciandosi dalla dimensione umanistica tradizionale. Per dirlo con una formula efficace, da "passato remoto" si sono trasformati in "passato futuro".

Oggi abbiamo dunque la possibilità e la necessità di confrontarci con Giordano Bruno in modi nuovi, al di là di antichi schemi, e di vecchie e nuove controversie. Se questa esigenza ha un fondamento, si tratta di riscattare, in via preliminare, due aspetti costitutivi dell'esperienza del Nolano, spesso offuscati anche negli studi più recenti. Anzitutto, la sua dimensione propriamente filosofica; e poi, su questo sfondo, il suo complesso – eppure decisivo – carattere diacronico. E su quest'ultimo punto vale la pena di fermarsi, per il nodo teorico che pone. Quella di Bruno – sta qui il suo "segreto" – è una sorta di "mente musicale", che procede attraverso una vera e propria tecnica della "variazione", elaborando in un movimento senza fine i temi costitutivi della sua filosofia. In questo somiglia a quei musicisti che introducono fin dal primo tempo i motivi fondamentali delle loro sinfonie, a differenza di quelli che li pongono tempo dopo tempo, in progressione. A loro somiglianza, Bruno immette dall'inizio i motivi – e gli stilemi fondamentali – di tutto il suo pensiero, individuando al tempo stesso, fin dalle prime opere, le "fonti" alle quali suole far riferimento, con poche eccezioni, lungo un lavoro decennale. Ma ciò comporta che questa serie circoscritta di archetipi concettuali e stilistici vada colta momento per momento sia nella dimensione sincronica che nel ritmo diacronico, sia nella costanza strutturale che nell'infinito movimento. Se non si afferra questo, il pensiero del Nolano rischia di apparire o un caos indistinto, o un blocco statico, fermo di concetti senza sviluppo, senza movimento interno, fuori dalla realtà. Sta qui la radice della particolare e complessa fortuna del pensiero di Bruno, della polarità – e anche della forte contraddittorietà – che distingue le interpretazioni che ne sono state date: sta appunto in una struttura concettuale di ardua decifrazione, disponibile, per la sua stessa costituzione interiore, a interpretazioni non solo diverse, ma addirittura opposte, eppure tutte fondate, almeno apparentemente, nei testi bruniani.

E qui conviene offrire subito uno *specimen* critico concreto, analizzando un punto capitale dell'ermeneutica bruniana: l'atteggiamento del Nolano nei confronti della religione cristiana, nella forma cattolica e in quella riformata. Proviamo ad analizzare, per il suo rilievo, la posizione – senza dubbio classica – di Giovanni Gentile. In Bruno, a giudizio di Gentile, sarebbero individuabili due concezioni della religione: «Una religione dei contemplativi, dei filosofi, che è la religione per cui l'uomo crea a sé il suo Dio» e «una religione dei popoli, che è la religione propriamente detta, del Dio ignoto, che crea l'uomo, e la sua legge, e la sua buona volontà».[2] Dal momento, però, che nel caso dei filosofi la religione coincide con la filosofia, per Bruno la religione è, in effetti, una e una sola: è quella storica, cioè quella cristiana. Secondo Gentile, in ultima analisi, è dunque la religione cristiana che Bruno invita a "faurire": «Faurire le religioni! Ecco un principio della filosofia bruniana che non si dovrebbe dimenticare quando si fa appello al Bruno. Pel Bruno non c'è legge, non c'è Stato senza religione».[3]

A una tesi come questa – che ha inciso a fondo, e tuttora continua a incidere, nelle interpretazioni bruniane – si può fare, anzitutto, un'obiezione di carattere testuale: essa è basata, integralmente ed esclusivamente, sul testo dei primi tre dialoghi volgari, cioè dei "dialoghi cosmologici": la *Cena de le Ceneri*, il *De la causa, principio et uno*, il *De l'infinito universo e mondi*. Trascura dunque, in modo integrale, la riflessione sulla religione che Bruno svolge in un dialogo decisivo come lo *Spaccio de la bestia trionfante*, né prende in considerazione quella straordinaria "stazione" della moderna polemica anticristiana che è la *Cabala del cavallo Pegaseo*. Non stupisce, del resto, questa scelta di Gentile, legata, strutturalmente, oltre che alla sua posizione filosofica, alle posizioni ideologiche e politiche assunte quando scriveva quel notevole saggio bruniano, alla svolta del primo decennio del Novecento. Ciò non toglie tuttavia fondamento all'obiezione appena fatta, che conviene dunque precisare ulteriormente.

Nei dialoghi cosmologici Bruno distingue effettivamente, e con energia, da un lato il campo della "legge", dall'altro il campo della "verità". Il primo pertiene alla religione, e riguarda i molti che non si sanno governare; il secondo pertiene alla filosofia, e riguarda i pochi che sono in grado di pensare e governare se stessi. "Legge" e "verità", "religione" e "filosofia»: per Bruno è una distinzione capitale, introdotta in pagine straordinarie della *Cena*, e ripresa e sviluppata con massima chiarezza nel *De l'infinito*.[4] Alla religione storica, alla religione cristiana appartiene dunque un compito politico-sociale decisivo, che i filosofi non possono non riconoscere, e che anzi debbono ribadire e sostenere se vogliono svolgere in pace la missione loro affidata dagli dei.

Ed è appunto in questo riconoscimento del valore sociale della religione che si radica anche l'interpretazione bruniana delle Sacre Scritture. Se questo è il compito della religione, è impossibile che esse possano essere decifrate con criteri filosofici, così come è inconcepibile pensare che esse siano state scritte con intenti speculativi. Il linguaggio della Scrittura è coerente con il compito che il legislatore divino si è proposto, che è

quello di dare una legge a chi non è in grado di provvedere a se stesso. Questo, e solo questo, è il criterio che deve presiedere, in linea generale, all'interpretazione dei testi sacri. Il che non vuol dire, per Bruno, che l'universo linguistico si risolva integralmente in quello civile, religioso. Tutt'altro: esiste una pluralità di codici, ed esiste una pluralità di forme e piani della comunicazione. Non solo: nella stessa Bibbia sono individuabili codici linguistici differenti. Al di là della legge, e della comunicazione civile, anche nella parola di Dio è possibile individuare il lampeggiare della verità. Fra "legge" e "filosofia", fra "religione" e "verità" si danno complesse zone di confine, punti d'interconnessione che corrodono e incrinano una concezione rigida degli ambiti propri della filosofia e della religione. Nei luoghi dell'"indifferenza", dove cioè «non si ordina la prattica circa le azzioni morali», anche nella Scrittura può scorrere la verità, può fluire la parola della filosofia, come avviene, per esempio, nel libro di Giobbe. Ma si tratta – insiste Bruno – di eccezioni, di casi rari: perché «è cosa conveniente, quando uno cerca di far istoria e donar leggi, parlar secondo la comune intelligenza, e non esser sollecito in cose indifferenti».[5]

È notevole questa distinzione tra "legge" e "verità", tra "filosofia" e "religione" – sia sul piano teorico, sia sul piano storico (e autobiografico) – come indice della consapevolezza che Bruno possedeva dei caratteri tragici dell'epoca in cui gli era toccato di vivere e lavorare. Della crisi del proprio tempo, espressa con massima evidenza dalla scissione radicale di quel nesso fra "legge" e "verità" che era stato proprio dell'antichità, Bruno è nettamente consapevole; come è del tutto cosciente della perdita di autorità, di peso e di funzione dei filosofi e della filosofia, che da quella scissione germina naturalmente, come un frutto amaro. E altrettanto consapevole, sul piano strettamente personale, egli è dei limiti della propria sorte e delle ristrette possibilità di incidere con la propria azione di fronte alle avversità del tempo e della situazione storica. È una consapevolezza originaria, ma che le esperienze fatte a Napoli, a Ginevra, a Londra, a Parigi non fanno che rinsaldare e potenziare, fino a piegare il volto del nolano in una smorfia grottesca e dolorosa, da cui traluce uno sguardo crudele e disincantato su se stesso.

Nelle scelte epistemologiche di Bruno agisce dunque una complessa pluralità di motivi – dalla consapevolezza della crisi del proprio tempo storico alla coscienza dei "limiti" della propria capacità di azione – che lo induce a individuare nella distinzione fra "campo della verità" e "campo della legge" un possibile punto di equilibrio fra le esigenze della propria ricerca filosofica e le condizioni obiettive in cui essa, di fatto, era costretta a muoversi. In conclusione, in quelle scelte ci sono una notevole coscienza dei rapporti di forza e una forte capacità di realismo politico, di cui, in genere, non si fa credito a Bruno, troppo spesso rappresentato come una sorta di invasato, privo di ogni senso della realtà. Bruno va invece colto nell'unità di una persona tesa, e quasi scissa, tra due poli antagonisti, destinati a non pacificarsi mai: una fortissima considerazione di se stesso, del suo ruolo di Mercurio inviato dagli dei a illuminare gli uomini dopo secoli di ignoranza e di barbarie; e una altrettanto forte consapevolezza della consistenza e della durezza delle potenze storiche con cui era chiamato a confrontarsi, dalla Chiesa cattolica a quelle riformate, dai sovrani di Francia e Inghilterra ai principi tedeschi. Sta qui, forse,

in questa tensione, il "segreto" di una personalità che non sceglie mai, in via prioritaria e per prima, lo scontro aperto, la lotta frontale, e che anzi si sforza di trovare punti di equilibrio, salvo esplodere – fino a rompersi – quando essi si rivelino impossibili, o impraticabili, almeno nei termini che Bruno considera se non equi, compatibili con la dignità della filosofia e del filosofo.

È anche di qui che germinano sia la determinazione di una duplicità di campi propri alla filosofia e alla religione, sia la crisi e il dissolvimento di una siffatta impostazione. La distinzione affiora e s'impone nei dialoghi cosmologici, quando sembra in grado di salvaguardare e favorire il processo di sviluppo della filosofia; s'incrina e decade nei primi due dialoghi morali, quando si rivela non solo inadatta a questo scopo, ma addirittura dannosa per le sorti del sapere nella sua totalità. Alla base dello *Spaccio* e della *Cabala* agisce dunque un profondo mutamento di giudizio del nolano sui caratteri e sulla radicalità della crisi del proprio mondo storico; e in questo quadro agisce l'individuazione della religione cristiana come radice fondamentale della decadenza in atto, a tutti i livelli del sapere e della società. Nei due dialoghi morali il cristianesimo si svela insomma, in modo definitivo, per ciò che esso è: come agente del dissolvimento del convitto umano, non come strumento del suo mantenimento; come fonte di discordie, di lotte fratricide, di guerre fra gli uomini, non come elemento di educazione e di governo. Si presenta, dunque, come il rovesciamento di ciò che dovrebbe essere una buona religione. Ma il cristianesimo questo è, in essenza: una cattiva religione. Disordini, violenze, guerre sono i frutti maligni di un albero che, per la sua stessa radice, non può dare altro che morte e distruzione. Nella "ruota del tempo", questo – e solo questo – è il "sigillo" della religione cristiana: e qui sta la ragione del suo principio e della sua prossima fine. Gli effetti perversi della Riforma di Lutero e Calvino manifestano fino in fondo il carattere "notturno" di tutto il cristianesimo, e dimostrano che esso, ormai, è arrivato alla fine di tutta la sua vicenda, ponendo in modo oggettivo e inderogabile, da un lato la necessità del suo superamento, dall'altro – e simultaneamente – l'esigenza della restaurazione dell'"antica" – cioè della "vera" – religione.

Concentrato sui dialoghi cosmologici, e sulla distinzione fra legge e verità, interpretata, a sua volta, alla luce della sua filosofia, Gentile non si sofferma sul mutamento di prospettiva operato nei due dialoghi morali. E offre, di conseguenza, un'interpretazione riduttiva e fuorviante su un punto teoricamente e politicamente decisivo. Ma nello *Spaccio*, e proprio sullo sfondo problematico appena visto, Bruno riaffronta a fondo il nodo della religione e il problema del rapporto tra "legge" e "verità". E rielabora e approfondisce, a questa luce, l'immagine e il senso stesso del suo compito e della sua funzione di Mercurio inviato dagli dei.

In altri termini, nel primo dialogo morale, Bruno ripensa a fondo il nesso tra "autobiografia" e "filosofia", tra il suo destino personale e la "vicissitudine" universale, un tema, del resto, costitutivo di tutta la sua filosofia. E si ripresenta al mondo come un vero e proprio riformatore religioso, contrapponendo la sua riforma alla "difformatissima" Riforma di Lutero e Calvino. Né viene meno, così facendo, alla sua missione di restauratore dell'antica verità. Tutt'altro: alla base di questo mutamento di giudizio e della rin-

novata presentazione di se stesso, c'è una consapevole ripresa del modello antico, imperniato – al di là di ogni distinzione – sull'intreccio organico di "legge" e "verità", di "filosofia" e "religione". Nei dialoghi morali – ed è questo che Gentile non coglie – il carattere del riferimento all'antico cambia e si trasforma in connessione alla reinterpretazione del significato e del destino del cristianesimo, alla luce della filosofia della storia di matrice ermetica messa al centro dello *Spaccio*. Sta qui la ragione di quel mutamento: nella ripresa e nella piena assunzione da parte del nolano del modello di carattere ciclico offerto dal *Lamento* di Ermete Trismegisto.[6] Situato su questo sfondo filosofico-storico, il cristianesimo appare al punto più basso della ruota: il che vuol dire che sta riaffiorando, imponendosi con intatta attualità, la luce dell'antica religione dei filosofi, dei legislatori, dei sacerdoti: quella religione di cui il Mercurio inviato dagli dei è il messaggero e l'annunciatore. Da oggetto di amarissimo rimpianto e di polemica sprezzante, la religione degli antichi si trasforma nel "giorno", lungamente atteso, dell'umanità. Germina qui quel rinnovato intreccio di "legge" e "verità", di "filosofia" e "religione" che distingue lo *Spaccio* rispetto alla *Cena*, al *De la causa*, al *De l'infinito*.

Nello *Spaccio*, dunque, Bruno perviene alla persuasione dell'impossibilità di mantenere quella delimitazione di campo tra "legge" e "verità", tra "filosofia" e "religione" teorizzata e praticata nei dialoghi cosmologici. E arriva a questa conclusione perché individua nel cristianesimo il principio della corruzione dell'umanità a tutti i livelli, dalle scienze, alle opere, ai costumi, senza possibilità di distinzione. Con il trionfo della "pedanteria" riformata – dell'ozio, della *iustitia sola fide* – vengono corrose le fondamenta del sapere, della civiltà, del vivere comune degli uomini; viene distrutta alla radice ogni possibilità di convivenza umana che non si risolva nel dominio della violenza, della forza, dell'odio fratricida. Nello *Spaccio* e nella *Cabala* su questo punto Bruno è drastico, radicale: l'"asinità" e la "pedanteria" di Paolo e di Lutero sono il contrario di ogni civiltà. Ma se così stanno le cose, per restaurare sia la scienza che le opere e i costumi è necessario rinnovare l'antica religione, farsi riformatori. Rinascita della religione, rinascita delle scienze, rinascita delle opere e dei costumi sono strettamente connesse; e strettamente connesse devono essere "legge" e "verità". Non per caso, dunque, la religione è collocata al centro dello *Spaccio*. Ben oltre la distinzione di "legge" e "verità", di "filosofia" e "religione", nel primo dialogo morale Bruno lavora all'individuazione di un intreccio organico di filosofia, religione, vivere civile: lavora cioè alla determinazione di una struttura originaria in cui convergano, e si saldino, la sapienza dei filosofi, la virtù dei legislatori, la *pietas* dei sacerdoti. Alla radice di un simile svolgimento sta, certo, la lezione di Machiavelli e la sua celebrazione del valore e del ruolo "civile" della religione dei romani. Ma nella concezione della religione elaborata nello *Spaccio* agisce anche, con altrettanta energia, un'altra fonte di Bruno, sempre decisiva, sia pure in modi differenti, e alla quale si è già fatto riferimento: quella, appunto, di matrice ermetica. Nello *Spaccio* all'individuazione della religione civile si intreccia quella della religione naturale. E l'una e l'altra si compongono nella concezione del "vincolo" come principio costitutivo del rapporto dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la natura, nel quadro di una comunicazione universale che sale dalla

natura all'uomo e a Dio, e da Dio scende alla natura e all'uomo, secondo un processo permanente di "ascenso" e "descenso".

È a questa idea del "vincolo" che bisogna, insomma, guardare per comprendere la concezione della religione elaborata nello *Spaccio*: a una idea, cioè, dalle forti implicazioni magiche, messa poi da Bruno al centro del *De vinculis in genere*, una delle opere più importanti degli ultimi anni, in cui si intrecciano strettamente motivi naturali propri della magia e motivi politici ancora una volta di chiara ascendenza machiavelliana.[7] Non è dunque un caso se nello *Spaccio* affiora, e si sviluppa, in relazione alla *religio*, la problematica magico-ermetica della comunicazione universale, a sua volta inserita in una prospettiva filosofico-storica che individua proprio nel fiorire dei linguaggi umani, civili, naturali il ciclo vitale dell'umanità: dalla "giovinezza" della religione egizia alla "vecchiaia" del cristianesimo.

Giovinezza/vecchiaia: è appunto in questo ciclo che si inserisce la *religio* bruniana. Ricostituendo la comunicazione universale infranta dal ciclo ebraico-cristiano, richiamando il mondo all'"antico volto", come si legge nel *Lamento* ermetico, essa costituisce la "giovinezza" dell'umanità. Nella vecchiaia l'uomo si separa da Dio e dalla natura; viene meno ogni possibilità di linguaggio comune; decade la magia, s'infrange la legge civile; declina, e si corrompe, la *praxis* fondatrice delle civiltà. All'azione congiunta dell'intelletto e delle mani subentra l'ozio, al colloquio tra gli uomini e gli dei subentrano il silenzio, il distacco, la *secessio*. L'ordine del mondo è rotto, rovesciato, né può essere ricostituito senza restaurare il principio della giustizia e della comunicazione universale. Solo a questo patto la magia tornerà a fiorire, le leggi civili dissolveranno le leggi "asinine", uomini e dei riprenderanno a comunicare, rompendo il distacco, mettendo fine alla *secessio*. E questo – non altro – è il compito che Bruno affida a se stesso, nella "ruota del tempo".

Si è insistito su questi temi per mostrare, su un argomento preciso, la complessità e la ricchezza della posizione del nolano, costitutivamente irriducibile a un solo canone critico, sia quello di Gentile oppure della Yates. E questo vale sia dal punto di vista della religione, sia dal punto di vista delle posizioni gnoseologiche di Bruno, sulle quali vale la pena di soffermarsi in modo più esteso. Un punto però si può fissare con certezza, fin dall'inizio: non sono posizioni comprensibili al di fuori dell'ontologia (e della cosmologia) bruniane. L'infinito bruniano cambia il posto dell'umanità nel mondo, togliendole ogni centralità, ogni primato. Situato nell'universo senza centro e senza periferia, per Bruno l'uomo è ontologicamente accidente, dettaglio. E come tutti gli altri accidenti finiti, egli è inserito nel ciclo della "mutazione" vicissitudinale, scandita dall'incessante ritmo della morte e della vita; quel vivere e quel morire che coinvolge i composti, mai la sostanza. È in questa "mutazione" universale che risiede, per Bruno, l'ordine del mondo: e qui sta la radice della coincidenza, nell'infinito, di "ordine" e di "bene", di "fato" e di "provvidenza".

Ma dal punto di vista dell'ente finito, dell'accidente, le cose si dispongono in modo assai diverso. A questo livello è la "fortuna" che domina e s'impone, indifferentemente.

"Accidentale composizione", immerso nella finitezza, anche l'uomo vive, ordinariamente, sotto la fortuna, subendone i colpi, senza riuscire a cogliere il senso profondo delle cose, della sua stessa vita. "Ordinariamente", si diceva: perché c'è chi, fra gli uomini, riesce ad afferrare, oltre l'accidentalità, la legge intima della realtà, sollevando lo sguardo alla mutazione vicissitudinale che governa il tutto, anche la vita umana. È il sapiente che riesce in questa impresa, individuando il ritmo vicissitudinale che struttura ogni accidente, immergendolo inesauribilmente nella vita e nella morte, in un trascorrere infinito di forme e di composizioni. Appunto per questo il sapiente vive nella "temperanza", nella "indifferenza", sia rispetto al dolore che rispetto al piacere: egli sa che al bene succede il male, e al male succede il bene, in un movimento continuo di dissolvimento e di trasfigurazione, in cui si esprime la legge universale della realtà. Ed è in questo modo che egli si sottrae alla "fortuna".

Ma quella del sapiente è, appunto, un'esperienza fuori del comune; come fuori del comune è l'esperienza del furioso. Nell'uno e nell'altro caso, si tratta di vicende intellettuali eccezionali e, per il furioso, anche di uno straordinario itinerario esistenziale. Altra cosa è l'esperienza ordinaria dell'uomo. Ma per tutti gli uomini – per il sapiente come per l'uomo comune – resta una e una sola la condizione originaria. Sono, ontologicamente, accidenti: il che vuol dire che nell'uomo non coincidono – né possono coincidere – libertà e necessità; cioè volere, potere, dovere. A differenza di Dio – dell'infinito – nel quale coincidono, appunto, libertà e necessità. Ma Dio è luce suprema, assoluta, inaccessibile; mentre l'uomo è ombra, punto intermedio tra la luce e le tenebre. La dimensione umana – non si insisterà mai abbastanza su questo punto, che è decisivo – è l'umbratilità: "ombra" siamo noi, si dice nel *De umbris*; "ombra" è l'universo, si insiste nel *De l'infinito*; "ombra" è la nostra conoscenza, si sottolinea nei *Furori*.

L'umbratilità è dunque, soggettivamente e oggettivamente, il limite dell'uomo. Ma essa non coincide in alcun modo con il riflesso inerte, con la passiva acquiescenza alla realtà, con l'ozio della contemplazione inutile, con l'asinità. Per Bruno, è vero precisamente il contrario. Nell'ombra, nello specchio universale, fra i "vestigi" delle idee, l'uomo può sforzarsi di oltrepassare il proprio limite e tendere alla luce; può costruire civiltà, con l'azione concorde dell'intelletto e della mano; può mirare, con l'occhio, alla luce assoluta, nello sforzo dell'eroico furioso. Nell'universo infinito, l'uomo può costruire «cose assai che significano la grandezza et eccellenza umana, e fanno l'uomo trionfator veramente invitto sopra l'altre specie».[8] E riesce a farlo perché – stando nell'ombra, nel tempo, nell'accidentalità – può operare a tutti i livelli della realtà, secondo una pluralità di forme e di strumenti, corrispondente alla pluralità di vie con le quali la divinità discende verso l'uomo e la natura. Tra l'azione del mago e l'esperienza del furioso, in questo senso, non c'è differenza: attraverso la *praxis*, l'uno e l'altro sono protesi a comunicare, e ad ascendere alla luce, alla divinità. A differenza di quanto, a volte, si continui a pensare, *Spaccio* e *Furori* discendono da un nucleo speculativo profondamente unitario. Sono, come accade sempre in Bruno, "variazioni" di uno stesso motivo originario.

Nella prospettiva della "nova filosofia", l'ombra ha dunque un valore tutt'altro che negativo. Congiungendosi alla *praxis*, essa delimita lo spazio proprio dell'uomo nell'universo senza centro e senza periferia. E fonda la «facultà sugli altri animali» che gli dei hanno "donato" all'uomo, facendolo "simile a loro": «La qual consiste non solo in poter operar secondo la natura et ordinario, ma et oltre fuor le leggi di quella: acciò (formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno, con quella libertade, senza la quale non arrebe detta similitudine), venesse a serbarsi dio de la terra».[9] Si tratta – vale la pena di ribadirlo – di una "facultà" e di una "libertade" che affondano le radici nella specifica complessione umana, nella corporeità dell'uomo: ed è un punto che non va mai dimenticato. Ma, insieme a questo, c'è un altro elemento da notare, altrettanto decisivo: quella "libertà" e quella "facultà" non tolgono mai, nella sua integralità, il limite ontologico dell'uomo. Su questo Bruno insiste, e con forza, sia nello *Spaccio* che nei *Furori*: «Quel dio, come absoluto, non ha che far con noi, ma per quanto si comunica alli effetti della natura», si legge nel primo dialogo morale.[10] E nei *Furori*, a proposito dell'ascesa conoscitiva del furioso, si ribadisce, in altro modo ma con altrettanta nettezza, questo stesso punto.

Insomma: l'uomo può comprendere il suo limite e, come fa il sapiente, inserire la sua personale vicenda nel ritmo universale della vita; oppure, come fa il "riformatore" delle "opere", delle "scienze", dei "costumi", può contribuire a mantenere il mondo "giovane", e richiamarlo all'"antico volto". Infine, come fa il furioso, può forzare al massimo il limite in cui si trova e riuscire a cogliere, in uno sforzo estremo, il punto in cui si origina il mondo, l'universo. Sta qui il valore della *praxis* nelle sue varie forme: magica, conoscitiva, etico-politica. Ma, in nessun caso, l'uomo può uscire, in via definitiva, dal limite che germina, su tutti i piani, dall'assunzione del principio dell'infinità. E qui, più che quella del "sapiente" o del "riformatore", è straordinariamente esemplare l'esperienza del "furioso", sulla quale, per la sua centralità nella riflessione del nolano, vale la pena di soffermarsi ulteriormente.

La condizione del furioso – conviene dirlo subito – è assai diversa dalla condizione del sapiente. Questi, si è visto, è colui che «considerando il male et il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine [...], non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente nell'inclinazioni e temperato nelle voluptadi: stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella».[11] "Continenza", "temperanza": sono le virtù di chi ha compreso il ritmo della realtà e, in questo quadro, il limite ontologico e conoscitivo in cui l'uomo – accidente tra gli accidenti – strutturalmente sta.

Opposta, in modo radicale, è la scelta del furioso: il sapiente riconosce il "limite", situandosi nella "casa della temperanza"; il furioso lo sforza al massimo delle sue possibilità, situandosi nell'estremità, nel vizio. Se, infatti, «il vizio è là dove è la contrarietade», e «la contrarietade è massime là dove è l'estremo», l'eroico furore è «doppio vizio, il qual consiste in questo che la cosa recede dalla sua natura, la perfezzion della quale consiste nell'unità».[12] Eppure è solo grazie a questo "doppio vizio" che il furioso riesce a forzare massimamente il limite in cui sta stretto, costringendo a uno sforzo estremo le

sue potenze interiori, l'intelletto e la volontà, e sperimentando addirittura – consapevolmente – l'esperienza della perdita di sé, della sospensione del "moto", del "tempo", della "vita". Ma, detto questo, un punto resta chiaro in tutto il ragionamento del nolano, dall'inizio alla fine: anche al culmine della sua ascesa – quando è «morto al volgo, alla moltitudine, sciolto dalli nodi de perturbati sensi, libero dal carnal carcere della materia», quando «è tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizonte» – il furioso, Atteone, riesce a vedere non l'"essenza", ma l'"imagine", lo specchio della divinità. Non esce dal suo limite, né può uscirne, una volta scoperto l'infinito. E, dunque, «vede l'Amfitrite, il fonte de tutti numeri, de tutte specie, de tutte raggioni, che è la Monade, vera essenza de l'essere de tutti; e se non la vede in sua essenza, in absoluta luce, la vede nella sua genitura che gli è simile, che è la sua imagine: perché dalla monade che è la divinitade, procede questa monade che è la natura, l'universo, il mondo; dove si contempla e specchia come il sole nella luna, mediante la quale ne illumina trovandosi egli nell'emisfero delle sustanze intellettuali. Questa è la Diana, quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole et il splendor della natura superiore secondo che la unità è destinta nella generata e generante, o producente e prodotta».[13]

Dunque, per Bruno, si può uscire dall'orizzonte – e dalle maglie – della vicissitudine solo a un patto: assumendo – e correndo fino in fondo – il rischio del furore, della follia. È una via impervia, estrema: ma solo dall'esperienza – diretta, personale, strettamente esistenziale – del furore, della follia, è possibile far scaturire una sapienza più acuta e profonda, capace di individuare – oltre la vicissitudine – il volto della divinità. L'itinerario che il nolano indica e persegue nei *Furori* non è eccezionale solo perché è, effettivamente, arduo e difficile: connotato da una dimensione intimamente mercuriale, angelica, esso può essere tentato e percorso solamente da chi sia stato toccato dalla "grazia" degli dei. Non è dunque una strada che gli uomini ordinari possono percorrere; spetta ai Mercuri procedere lungo la via dell'"eroico furore", intrecciando in forme nuove intelletto e volontà, "occhi" e "cuore". Ben altro che pura esperienza personale, il furore è, al contrario, aspetto fondamentale del processo generale di ringiovanimento del mondo, dopo la crisi ebraico-cristiana; è, alla lettera, un'esperienza di trasformazione radicale, destinata a rifrangersi su ogni aspetto della realtà.

In questo testo, effettivamente, si consuma fino in fondo ogni confine fra filosofia e autobiografia: l'itinerario filosofico, linguistico, poetico si trasforma, direttamente, in radicale esperienza – e conoscenza – del sé. È nei *Furori* che Bruno dipinge, dunque, l'autoritratto più completo e più affascinante di se stesso e della sua "missione", mostrando quale arduo e aspro cammino egli abbia dovuto compiere per diventare un «dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto», fino a vivere una "vita de dei". In questo senso, i *Furori*, effettivamente, sono il culmine dell'esperienza esistenziale e intellettuale del nolano: dalla sospensione della vita al rischio della morte, alla "vita de dei", inaccessibile ai comuni mortali; dall'apocalisse alla *renovatio*, prima personale ed esistenziale, poi universale.

C'è dunque, ancora una volta, un rapporto strettamente speculare tra *Spaccio* e *Furori*, tra l'"angelo della luce" e l'"eroico furioso": dopo le morte cerimonie cristiane essi riaprono, concordemente, la strada al ritorno dell'antica – e nuova – verità. La potenza – e il successo – del furore dimostrano, da un lato, che la profezia di Ermete è in corso di realizzazione; dall'altro che Bruno è, senza alcun dubbio, il protagonista della imminente *renovatio mundi* profetizzata nel *Lamento* ermetico.

In effetti, quella autobiografica è una struttura costitutiva di tutta la "nolana filosofia". Ma qui occorre intendersi: in Bruno questa riflessione non coinvolge, in genere, la dimensione individuale in senso "empirico", alla quale fa solamente qualche raro accenno (per esempio, nell'*Oratio valedictoria*). È un altro il tema sul quale egli insiste sistematicamente nelle scritture "autobiografiche": ed è la consapevolezza del suo destino di filosofo, di messaggero della luce. Si tratta, certo, di una consapevolezza che si acuisce e si perfeziona con gli anni, nel vivo di un'esperienza umana e intellettuale di straordinaria intensità. Ma la coscienza di aver avuto in sorte un destino straordinario si manifesta assai precocemente in Bruno, e si esprime con chiarezza fin dai primi scritti, con riferimenti a episodi tanto eccezionali quanto sintomatici della sua prima infanzia, secondo un modello di chiara ascendenza classica: ancora in fasce – racconta per esempio nel *Sigillus* – aveva chiamato distintamente il padre che dormiva nella stanza accanto, vedendo un serpente avvicinarsi alla sua culla. È proprio dalla coscienza dell'eccezionalità della sua figura, della missione straordinaria che gli è stata assegnata dalla provvidenza universale, è da tutto questo che scaturisce l'attenzione di Bruno per le vicende della sua vita personale. Scaturisce, cioè, da un intreccio consapevole di filosofia e autobiografia, che egli rappresenta, e interpreta, con gusto da pittore, attento a delineare sia i tratti principali del quadro, sia dettagli e sfumature, convinto – da filosofo – che anche nei "minimi", nelle "minuzzarie" possano esprimersi il "segreto" di un uomo come quello dell'universo. Non sarebbe dunque difficile estrarre dalle opere filosofiche come dai documenti del processo una sorta di "autoritratto" del nolano, tratteggiato, consapevolmente, per presentare se stesso e il proprio destino nel ciclo universale delle sorti. Sono – per citare solo un esempio – nella memoria di tutti le memorabili battute della *Cena* in cui Bruno presenta la sua opera, distinguendola da quella di Copernico: «Or ecco quello ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime, et altre che vi s'avesser potute aggiongere sfere per relazione de vani matematici e cieco veder di filosofi volgari».[14]

Eppure, se si scruta a fondo nelle sue pagine, quello che si vede predominare, al fondo, è un altro sentimento, assai lontano da questi toni così enfatici, cui non erano, peraltro, estranei il desiderio e il calcolo di rivendicare presso la corte e la cultura inglesi il valore e la portata delle sue "scoperte" cosmologiche, dopo la cocente umiliazione sofferta pochi mesi prima a Oxford. Quello che affiora nelle scritture "autobiografiche" di Bruno è, prima di tutto, il sentimento di un'aspra solitudine, tanto acuta e dolorosa quanto inevitabile, perché connessa, inestricabilmente, al suo stesso destino di messaggero della verità. Già il sapiente è un uomo solo. Ma l'"angelo della luce" è destinato,

particolari dei destini individuali, valorizzando il primato ontologico del primo, ma senza annientare il significato morale e conoscitivo dei secondi. Da questo punto di vista si può dire che Bruno, nella filosofia moderna, è stato capostipite di due traiettorie critiche contrapposte l'una all'altra, oltre gli sforzi unitari del nolano: una che dissolve, in modo radicale, l'individuo; l'altra che ne rivendica il valore, ma, paradossalmente, su uno sfondo teorico che è ormai ben al di là dell'Umanesimo. Se non si coglie questa tensione – che è alle prime scaturigini della filosofia nolana – non si colgono il senso fondamentale di questa concezione, e le aporie da cui è percorsa; né s'intende – per tornare a un punto biografico fondamentale – l'atteggiamento di Bruno di fronte agli inquisitori. A Roma come a Venezia, il nolano non intende solo rivendicare il suo diritto al vivere, al "ben vivere" (e lo poteva fare senza problemi alla luce della sua prospettiva "filantropica"): vuole rivendicare un compito, una funzione, una vera e propria "missione" che, in quella forma, per quanto accidentale e transitoria, nessuno avrebbe mai più potuto svolgere.

Non è semplice, però, parlare dell'atteggiamento di Bruno nei confronti della morte. A rendere difficile la comprensione delle scelte che egli venne facendo – prima a Venezia, poi a Roma, fino alla consapevolissima accettazione della morte sul rogo – pesano molti motivi, sia di carattere ideologico che di ordine più propriamente storiografico. Pesa per esempio fortemente la tradizione di ascendenza laica che ha trasformato Bruno in una sorta di martire del "libero pensiero", indifferente di fronte alla morte e pronto, anzi, ad accettarla. E pesa anche – continua a pesare – quella tradizione di matrice idealistica che ha colto, nella vicenda del nolano, la coincidenza piena, senza residui, di filosofia e biografia. Nel caso di Bruno, esistenza e pensiero si risolverebbero integralmente l'una nell'altro, senza soluzioni di continuità. Qui starebbe il fondamento – al tempo stesso esistenziale e filosofico – della sua forza di fronte agli inquisitori: ciò che conta è la verità, non l'accidentale composizione. Se deve morire, il filosofo può affrontare tranquillamente la morte, come il saggio epicureo, che «absorto dalla cura della virtude, vero bene e felicitade» non sente né fame, né sete, né fatica, né dolore. Il che significa che il problema dell'identità del nolano si pone e si risolve interamente sul piano filosofico.

Volutamente si è citata la tradizione di matrice idealistica che, variamente modulata, toccherà poi un vertice nelle interpretazioni bruniane di Spaventa e di Gentile. Alla base di questa impostazione c'è una intera corrente di pensiero. E, prima di tutto, ci sono le battute pronunciate da Hegel sul nesso fra esistenza e pensiero nelle pagine introduttive alle *Lezioni di storia della filosofia*. Stanno qui le prime scaturigini di quella tradizione critica – tutt'altro che esaurita – la quale fa coincidere integralmente, nell'esperienza del nolano, filosofia e biografia, risolvendo sul piano strettamente filosofico la questione dell'identità personale di Bruno.

Da questa posizione si debbono, a mio giudizio, prendere nettamente le distanze, sia per ragioni teoriche (che coincidono, del resto, con aspetti costitutivi del pensiero del Novecento), sia per ragioni storiografiche. C'è anzitutto un punto che va sottolineato, in via preliminare: quella tradizione critica tende a diluire, se non a cancellare, la tragicità della morte del nolano e, prima ancora, il senso e il valore della lunga lotta che egli con-

come già sapevano i sacerdoti egizi, a essere combattuto, respinto e perseguitato dalla moltitudine avvolta nella caligine delle tenebre e dell'ignoranza. Non è indolore, lineare, pacifico il passaggio dal Vecchio al Nuovo Mondo, dalla vecchiaia alla giovinezza, dalle tenebre alla luce. Tutt'altro: esso avviene, come ha già mostrato con massima chiarezza e indimenticabili parole Ermete nel suo profetico *Lamento*, tra «diluvi d'acqua o di fuoco», «morbi», «pestilenze», sconvolgimenti universali, in cui si esprime, e si risolve, la crisi del Vecchio Mondo.

Sono di questo genere i tempi che Bruno ritiene di vivere: ed è proprio nella persuasione di vivere in un'epoca di crisi radicale degli ordini del mondo che si radica, e si acuisce, la consapevolezza della sua solitudine di "angelo", assediato da «ingiusti oltraggi», «invidia d'ignoranti», «presunzion di sofisti», «detrazzion di malevoli», «suspizioni di stupidi», «zeli di ipocriti», «odii di barbari»[15]... È un crescendo straordinario, in cui s'intrecciano, in un nodo solo, motivi autobiografici e valutazioni filosofico-storiche, connesse al giudizio sull'epoca in cui a Bruno è toccato di vivere. Quelle reazioni ostili non sono, infatti, casuali; come non è imprevedibile l'avversione nei confronti della filosofia nolana. Sono, l'una e le altre, un segno della maturità dei tempi, del prossimo avvento della "giovinezza": ed è a questa luce che Bruno considera, e interpreta, il suo individuale, particolare, "empirico" destino, trascendendo nell'universalità della vicissitudine l'accidentalità biografica. S'intende dunque perché nelle sue scritture autobiografiche egli non abbia mai tematizzato la dimensione individuale in senso stretto, né abbia mai tratteggiato, a differenza per esempio di Girolamo Cardano, alcuna "pittura" dell'io. Dal punto di vista del nolano, quello empirico-biografico è un livello irrilevante, quando non sia riscattato da un destino eccezionale, nel senso più alto della parola.

Eppure, in questa filosofia, e proprio sul punto che ci interessa, si apre un problema sul quale merita, per un momento, soffermarsi. L'individuo, in quanto individuo empirico, è soltanto un accidente tra infiniti accidenti finiti nell'universo infinito; al tempo stesso, questo medesimo individuo è unico, irripetibile; né può mai tornare uguale a se stesso, nella vicissitudine universale delle sorti individuali. Tra l'uno e l'altro piano si apre dunque una tensione di cui Bruno è pienamente consapevole dal punto di vista individuale, di fronte al problema della "propria" vita e della "propria" morte. Alle radici è una tensione che germina dalla polarità vita universale (che è la sostanza) / vita individuale (che è l'accidente), della quale, mentre si sottolinea la transitorietà, si ribadisce al tempo stesso l'irripetibilità. Ma è una tensione che si acuisce ulteriormente per il doppio sforzo che Bruno compie, cercando da un lato di porre in modo rigoroso l'eguagliamento dei destini nell'infinito e nella "mutazione", dall'altro di mantenere fermo il principio del "merito" individuale, potenziandolo fino alla rivendicazione dell'esperienza eccezionale del furore. Bruno si sforza, cioè, con massima consapevolezza, di distinguere l'eguagliamento "ontologico" di tutti gli accidenti dall'eguaglianza etico-politica degli uomini. Accetta il primo e rifiuta la seconda, identificandola con la "cieca" fortuna, con l'indifferenza della "grazia" riformata.

Sta qui, in ultima analisi, la radice della drammaticità, anche esistenziale, di una posizione che cerca di tenere insieme il "cerchio" universale della vicissitudine e i "cerchi"

duce in carcere a Venezia e a Roma. Bruno si scontra con gli inquisitori in una condizione di totale disparità di forze, eppure non disperando, quasi fino alla fine, di poter concludere in termini, se non positivi, almeno tollerabili quella che era, in ogni senso, una partita mortale.

Alla base di quella lunghissima lotta – e anche dei comportamenti di Bruno che sono apparsi più discutibili – c'è un dato che salta agli occhi di chiunque legga senza pregiudizi gli atti del processo, nelle sue varie fasi. È un dato che può apparire sconcertante per la sua normalità ai cultori dell'immagine prometeica del nolano, con gli occhi sempre fissi alla statua di Campo dei fiori: con tutte le sue forze, Bruno voleva vivere, non morire. In questa volontà sta la ragione di quel lungo resistere, e anche di un lungo e consapevole dissimulare, di cui non è difficile scorgere le mosse, e gli intendimenti, leggendo i documenti processuali. Esule in ogni parte d'Europa – da Ginevra a Tolosa, da Parigi a Oxford, da Wittenberg a Praga – Bruno aveva attraversato prove troppo aspre, difficili e anche umilianti per rassegnarsi a morire senza combattere, rinunciando a proclamare quella verità che – ne era profondamente persuaso – gli dei gli avevano affidato, inviandolo tra gli uomini. Tanto meno era disposto a morire, sapendo – come in effetti sapeva – che il furioso non è come la Fenice, la quale torna incessantemente uguale a se stessa nella ruota delle mutazioni. Bruno non crede all'"eterno ritorno". Al contrario, è convinto che «megliormente intese Democrito et Epicuro, che vogliono tutto per infinito rinovarsi e restituirsi: che chi si forza di salvare eterno la costanza dell'universo, perché medesimo numero a medesimo numero sempre succeda, e medesime parti di materia con le medesime sempre si convertano».[16]

La vicissitudine, in essenza, coincide con il ritmo stesso della vita nel suo prodursi perpetuo di forme, di figure, di composizioni, in un movimento senza fine: in cielo come in terra, tutte le "nature particolari", tutti gli "accidenti" sono sottoposti alla legge della mutazione universale. Questo è il "principio" fondativo della realtà, su tutti i piani. Ma dal punto di vista dell'individuo – e, in modo specifico, di quella "natura particolare" che è il filosofo – questa concezione comporta, appunto, una duplice consapevolezza: della propria transitorietà e, simultaneamente, della propria unicità e irripetibilità. «Tutti siamo suggetti alla mutazione» osserva Giove nello *Spaccio*, «e quel che più tra tanto ne afflige è che non abbiamo certezza né speranza alcuna di ripigliar quel medesimo essere a fatto in cui tal volta fummo».[17] Perciò, «se pur aspettiamo altra vita o altro modo di esser noi, non sarà quella nostra, come de chi siamo al presente: percioché questa, senza sperar giamai ritorno, eternamente passa».[18]

Proprio qui – nella consapevolezza del passaggio, della transitorietà, della impossibilità del ritorno – sta la radice dell'atteggiamento di Bruno nei confronti del vivere. E qui sta anche la prima scaturigine della lotta drammatica che egli ingaggiò con gli inquisitori a Venezia e a Roma per non morire. In quella lunga e difficilissima battaglia confluivano il peso di esperienze personali assai aspre e pesanti; la consapevolezza di aver avuto in dono un destino eccezionale; la persuasione di essere unico e irripetibile, come Achille, che non sarebbe mai più tornato a Troia. Bruno era, insomma, consapevole, da uomo e da filosofo, che il «suggetto» che ora era Giordano, prima era stato di «qual-

ch'altra specie»; che Giordano, come Giordano, non sarebbe mai più "ritornato"; che la sua vita, «senza sperar giamai ritorno», sarebbe eternamente trapassata. Per capire l'atteggiamento di Bruno di fronte alla morte, è a queste battute che occorre guardare, alla tragicità da cui sono intimamente permeate, al di là del tono ora ironico ora distaccato con cui sono pronunciate. Occorre guardare al sentimento della vita che esse esprimono, aspro, crudele a volte, mai consolatorio, mai pacificato, intriso di un realismo così crudo da sfociare in un disincanto che si riscatta, e si rovescia in entusiasmo, solo quando dalle "nature particolari" lo sguardo si rivolge all'«uno infinito ente e sustanza», alla vita-materia infinita.

Tuttavia, conoscere la mutazione, afferrare il punto determinatissimo in cui l'universo germina non significa togliere la particolarità ontologica del destino umano, né la "scoperta" della verità può mai essere considerata un'acquisizione definitiva da parte dell'uomo. Tutt'altro: e questo per una ragione che investe simultaneamente sia la conoscenza della verità che l'umanità. La verità – che è "conosciuta da pochi", e si mostra ai "rari" – può restare «occolta, per l'ingiuria del tempo e vicissitudine de le cose», ed essere «ascosa sotto il velame di tante sordide e bestiale imaginazioni», come è accaduto fino ai tempi del nolano. «Inmutabile e immortale», la verità «tal volta casca e si sommerge», anche se «medesima necessariamente al suo tempo risorge, porgendogli il braccio la sua ancella Sofia».[19] Anche per la conoscenza della verità vale il principio universale della vicissitudine di ogni cosa. Sta a noi comprendere in quale punto del ciclo si trova la sapienza, la conoscenza. E questo, in ultima istanza, vuol dire intendere, osserva Bruno nella *Cena*, «si noi che damo principio a rinovar l'antica filosofia, siamo ne la mattina per dar fine a la notte, o pur ne la sera per donar fine al giorno: e questo certamente non è difficile a determinarsi, anco giudicando a la grossa da frutti de l'una e l'altra specie de contemplazione».[20] Si può, insomma, determinare il luogo in cui ci troviamo, in rapporto alla conoscenza della verità. Ma a sua volta questo ribadisce un punto che per Bruno è decisivo, e proprio da un punto di vista sistematico: non c'è rapporto speculare fra verità e conoscenza della verità, fra "immutabilità" della prima e "occultamento", "sommersione" e "depressione" della seconda. In altre parole: non c'è rapporto lineare tra tempo ed eternità.

Ma la conoscenza della verità non è difficile e aspra solamente perché «il fato dona il suo tempo e vicissitudine alle tenebre». Risulta faticosa e rara perché, anche quando la luce si approssima e splende, il «tesoro della bontade e veritade» si cela e si nasconde sotto la «superficie de mimici, comici et istrionici Sileni», di cui la moltitudine rozza e ignorante ride e si burla, senza intendere il segreto che essi nascondono.[21] Al contrario: la verità vuole essere cercata, e "inquisita", per donarsi e illuminare gli uomini. E questo richiede sforzo, fatica, capacità: solo chi ha un occhio in grado di guardare nel Sileno, oltrepassando l'apparenza e "profondando" nella realtà, è in grado di afferrare la verità. Insomma: solo il sapiente sa trovare, e contemplare – per quanto può – la verità. Ma questo rende anche più alto il compito dei pochissimi cui la verità si rivela, e più aspra la responsabilità dei Mercuri inviati dagli dei a illuminare l'umanità. Nei singoli destini degli uni e degli altri sta scritta la "storia" universale dell'"immutabile" ed "eter-

na" verità. Appunto per questo – ed è un punto decisivo della posizione del nolano sia sul piano teorico che su quello personale – i sapienti come i Mercuri possono "dissimulare": per difendere e proteggere, oltre che se stessi, la verità. «Per accidente», la «studiosa Dissimulazione» può essere «ricetto de le virtudi», può servire «a fine che non vegna inculcata la Simplicità o Veritade, o per evitar altro inconveniente». Perciò Giove le «fa lecito che talvolta si presente in cielo, e non già come Dea, ma come tal volta ancella della Prudenza, e scudo della Veritade».[22] Per quanto possa sembrare paradossale a prima vista, alla "storia" della verità, e al comportamento dei sapienti e dei Mercuri, non è affatto estraneo il nascondere, il "dissimulare". Scaturisce dal carattere stesso della verità, e si rafforza per l'ostilità in cui si imbattono i sapienti e i Mercuri propagatori della verità.

La mente e il cuore del filosofo che stava davanti agli inquisitori erano attraversati da queste idee: dalla consapevolezza del limite dell'uomo e della fatica eccezionale che egli deve compiere per contemplare una verità che non si lascia mai cogliere nella sua assoluta luminosità; dal senso del proprio compito e della propria straordinaria responsabilità nella "storia" della verità; dalla possibilità di ricorrere alla «studiosa Dissimulazione», se fosse stata messa in discussione, oltre che la sua vita, anche la verità. Sta qui la radice della scelta che Bruno compie in carcere, a Roma e a Venezia, di dissimulare, di nascondersi e di nascondere. La fa con piena consapevolezza, al di fuori di ogni opportunismo, cosciente di essere fedele in quel modo alla sua responsabilità di Mercurio, di angelo della verità. Senza questa consapevolezza non avrebbe resistito in carcere per quasi otto anni; e senza questa stessa consapevolezza non avrebbe, alla fine, scelto di morire, in piena coscienza.

La scelta della dissimulazione e la scelta della morte nascono da una sola radice, in cui si intrecciano inestricabilmente motivi filosofici e motivi biografici, considerazione della verità e considerazione di se stesso, della sua responsabilità, del suo destino. Bruno sapeva bene, e per ragioni propriamente filosofiche, che «non gli corpi né l'anima deve temer la morte, perché tanto la materia quanto la forma sono principii costantissimi»,[23] e che la morte non è altro che «divorzio de parti congionte nel composto».[24] Sapeva bene tutto questo, ma non avrebbe voluto morire. Sceglie la morte dopo aver combattuto con tutte le forze per poter continuare a vivere e svolgere il suo compito. Sta qui la drammaticità della morte di Bruno, e la sua grandezza.

Note

[1] F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1969.
[2] G. Gentile, *Giordano Bruno nella storia della cultura*, in Id., *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Vallecchi, Firenze 1920, p. 20.
[3] Ivi, p. 18.
[4] G. Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, a c. di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, p. 338: «Gli non men dotti che religiosi teologi giamai han pregiudicato alla libertà de filosofi; e gli veri, civili e bene accostumati filosofi sempre hanno faurito le religioni: perchè gli uni e gli altri sanno che la fede si richiede per l'institutione di rozzi popoli, che denno esser governati; e la demostrazione per gli contemplativi, che sanno governar sé et altri».
[5] Ivi, p. 91.
[6] Ivi, pp. 637-638.
[7] Per il testo del *De vinculis* si veda ora G. Bruno, *Opere magiche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a c. di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000, pp. 413-584.
[8] Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 719.
[9] Ivi, p. 601.
[10] Ivi, p. 636.
[11] Ivi, p. 797.
[12] Ivi, pp. 798-800.
[13] Ivi, p. 921.
[14] Ivi, p. 28.
[15] Ivi, pp. 163-164.
[16] Ivi, p. 317.
[17] Ivi, p. 495.
[18] Ivi, p. 587
[19] Ivi, pp. 376, 495.
[20] Ivi, p. 34.
[21] Ivi, p. 460.
[22] Ivi, pp. 580-582.
[23] Ivi, p. 221.
[24] Ivi, p. 466.

25. Le forme della conservazione politica: ragion di Stato e utopia

di Paolo Costantino Pissavino

1. Le tecniche della conservazione

Dall'edizione di *Della Ragion di Stato*[1] di Giovanni Botero all'omonima opera di Scipione Chiaramonti[2] si dispiegarono in Italia più di cinquant'anni di teorizzazione che vennero a coinvolgere scritture diverse e di differente destinazione, dal *trattato* accademico alla *relatione* o *istruttione* che ricalcava l'immediata fruizione dell'informazione politicamenete rilevante. Si venne a costituire, così, un ipertesto la cui complessità non resta determinata tanto da un lavorìo insistito di correzione, integrazione o confutazione che ogni scritto veniva a esercitare sulle precedenti definizioni. Piuttosto tale esito si determinò a motivo della frequente, ma non esclusiva, integrazione di differenti stilemi dell'enciclopedia aristotelica volta ad approntare una più proficua strumentazione concettuale. Conseguentemente, si dispiegò un'operazione intellettuale incerta nella sua collocazione: ora rivolta all'esaltazione dell'esperienza, connessa con la costruzione di un'analisi descrittivistica del comportamento politico, ora tutta intesa all'elaborazione di prescrizioni e massime, la cui efficacia poteva essere provata solo ascrivendole a un sistema di verificazione il cui determinismo, pretendendo lo statuto di scienza, le allontanava dalle stesse istanziazioni relativistiche che le avevano proposte. Impossibile che fosse da raggiungere un assetto teorico condiviso, se non monocorde, tuttavia alcuni caratteri possono permettere di individuare linee di tendenza basilari e omogenee. Infatti, come è stato osservato,[3] le scritture italiane sulla ragion di Stato erano rivolte, da un lato, a riconoscere che gli stati dovevano essere retti «da una loro "ragione" peculiare, diversa da quella dei sudditi», dall'altro mostravano «la consapevolezza che l'ambito d'azione di tale "ragione"» andasse ben circoscritto e definito «nel pieno rispetto della morale e della religione, per poter così guidare correttamente i principi e i sovrani in tutte le loro scelte», in opposizione alla dottrina machiavelliana.

Messe da parte, come si vedrà, le indagini sulla fondazione giuridica del potere nondimeno la dottrina della ragion di Stato si scontrò e fu costretta a definirsi come necessitata deroga – almeno a partire da Scipione Ammirato – contro la normatività delle leggi divine, naturale e delle genti, assicurandosi così uno statuto di effettività, ascritto a mero suo carattere distintivo, immediatamente derivato dalla concreta esistenza dello Stato e dall'esigenza indefettibile e indifferibile della sua conservazione.

Se, dunque, a ispirare la dottrina della ragion di Stato sono ravvisabili due principi che

non restano dichiaratamente omologabili tra loro (il principio della razionalità e il principio della necessità), va comunque osservato che l'uno e l'altro si costituirono a elemento definitorio di un paradigma conservativo[4] che davvero rappresentò l'ambizione di una teorizzazione che, come si è detto, fu tutt'altro che stenta, e si risolse frequentemente nell'analisi e nella prescrizione di minuziose tecniche d'azione politica.

2. Una protostoria significativa: Guicciardini e Della Casa

Un ipertesto, quindi, quello ricapitolato dal lungo dibattito sulla ragion di Stato nella tradizione italiana: nei suoi *terminus* prima ricordati verrebbe però già a escludere – e seccamente – una protostoria quant'altre mai significativa, non foss'altro perché siffatto precorrimento conta non poche pagine di Guicciardini, ma soprattutto l'*Orazione scritta a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza* di monsignor Della Casa, che già lo stesso Chiaramonti indicò come prima apparizione a stampa della formula.[5]

In verità, gli scritti di Guicciardini e di Della Casa restano importanti non solo perché segnalano l'emergenza della formula e una sua peculiare stabilizzazione a livello dei rapporti interstatuali, ma anche perché, nel complesso periodo che venne segnato dalle guerre d'Italia, la formula stessa assunse caratterizzazioni che ne scandirono anche successivamente lo statuto. Vediamo come.

Guicciardini – benché fosse legato a una realtà, come Firenze, storicamente attraversata da fazioni e segnata tragicamente da solidarietà di parte – non solo era stato in grado di trascendere tale limite e proporre nella patria e nello Stato «una realtà sopraindividuale e ininterrotta»,[6] ma nel *Dialogo del Reggimento di Firenze* era giunto a comporre una visione della politica che non si incentrasse sulla natura dell'autorità sovrana e sulla sua legittimità, bensì definisse come condizione di giudizio l'efficacia e l'efficienza della sua azione:

> Io credo che a conoscere quale spezie di governo sia più buona o manco buona, non si consideri in sustanza altro che gli effetti, e che uno governo violento soglia essere giudicato cattivo, perché ordinariamente suole producere effetti cattivi.[7]

Come ben si può vedere, la logica utilitaristica messa in atto da Bernardo del Nero – portavoce, nel dialogo, dello stesso Guicciardini – mitigava il determinismo che la tradizionale divisione dei governi in usurpati o legittimi, in "violenti" o "volontari", aveva posto in essere. Non solo, ma mettendo in discussione l'assunzione di un criterio di giudizio aprioristicamente assiologico, acquisiva all'argomentazione quella spregiudicatezza necessaria a portare la riflessione sulla ragion di Stato, meglio sulla «ragione e uso degli stati», che avrebbe svolto invece nel secondo libro, affrontando il problema della rivolta di Pisa. Al consiglio di "ammazzare sempre tutti e' pisani che si piglieranno nella guerra",[8] Bernardo del Nero faceva seguire questa riflessione assai nota:

> Se si dicessi che procedendo così si acquisterebbe nome di crudeltà e anche di poca conscienza, io vi confesserei l'uno e l'altro; ma vi direi più oltre che chi vuole tenere oggidì e' domini e gli stati debbe, dove si può, usare la pietà e la bontà, e dove non si può fare altrimenti, è necessario che usi la crudeltà e la poca conscienza.[9]

A ribadire tale opzione, Bernardo del Nero riportava l'amara constatazione che «bisognava fare de' dieci della guerra persone che amassino più la patria che l'anima, perché è impossibile regolare e' governi e gli stati, volendo tenerli nel modo che si tengono oggi, secondo i precetti della legge cristiana».

La dinamica delle opposizioni, passando dalla tipologia dei governi a quella dei comportamenti che ne articolavano l'esercizio, compilava una tavola di nuove polarità, in cui l'imperativo della prescrizione svelava il crudele realismo della politica ben lontana dalla legge cristiana. Questo, come si affrettava a riconoscere Bernardo del Nero, non era parlare "cristianamente", ma era parlare "secondo la ragione e uso degli stati", alla cui giustificazione concorreva proprio quell'ottica utilitaristica che era stata assunta a criterio di giudizio nel dibattito sulla migliore forma di governo. Infatti Bernardo del Nero si mostrava convinto che non «parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo per pigliare Pisa, che non vuol dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo la conscienza non è vostra».[10]

Se Bernardo Del Nero indicava nella ragion di Stato un percorso residuale ma, a scongiurare mali più grandi, praticabile, assolutamente differente sarebbe stato l'insegnamento dellacasiano.

Invero, più complesso, sicuramente, restava il disegno delineato da Giovanni Della Casa, e per più motivi. In primo luogo perché l'orazione si presenta come tappa della riflessione non risicata che il monsignore era venuto dispiegando sulle forme dell'interazione sociale e sulle rette modalità di gestione del potere che in essa erano realizzate. Al di là di quella più squisitamente letteraria, la sua opera in prosa sembra ammettere una prospettiva di analisi ben attagliata alle dinamiche civili e politiche. Il trattatello *An uxor sit ducenda*, pur presentando una chiara vena curiale e misogina, ne eleggeva a scenario quella stessa Venezia mitizzata da Gaspare Contarini e, soprattutto, l'impegno politico dispiegato dal patriziato veneziano.[11] Per altro con il *De officiis inter potentiores et tenuiores amicos*, lo stesso *Galateo* costituiva, in prima approssimazione, la costruzione di una teoria dell'interazione sociale basata sulla «dolcezza de'costumi e [...] convenevolezza de' modi e delle maniere e delle parole», senza la cui pratica continua ciascuno poteva essere privato «del consorzio e della benivolenza degli uomini».[12] Vale considerare che proprio l'espunzione dal consorzio umano restava l'esito divisato da Della Casa per la pratica della ragion di Stato, presentata appunto come «voce [...] non solamente poco cristiana, ma ancora [...] poco umana», come «fiera e inumana ragione», ovvero come la «ragione degli animali e delle fiere».[13]

Mentre ribadiva l'applicabilità della formula alle strategie di sopraffazione che avevano disegnato la scena militare italiana ed europea nella prima metà del Cinquecento, l'orazione avanzava quella dicotomia ragion degli stati/ragion civile, quella opposizione tra "retta" e "rea" ragion di Stato che avrebbero scandito lungamente il dibattito successivo:

> Invano adunque si affaticano coloro che fanno due ragioni, l'una torta e falsa e dissoluta e disposta a rubare e a mal fare (ed a questa han posto nome ragion di Stato, ed a lei assegnano il governo de' reami e degli imperi); e l'altra semplice e diritta e costante (e questa sgridano [ovvero: allontanano] dalla cura e dal reggimento delle città e de' regni, e caccianla al piatire e a contendere tra i litiganti). [14]

Ma, a ben guardare, la dialettica dicotomica non si esauriva nell'indicazione di queste sole polarità. Altre dinamiche valoriali, la cui ombra si sarebbe allungata su tutta la tradizione, erano avanzate dalla prosa di Della Casa. In primo luogo delineava da subito il rapporto complesso che legava le prassi di governo ispirate alla ragion di Stato alla dimensione dell'utile e dell'interesse:

> Perché se l'utile vi consiglia a ritener Piacenza, [...] l'onore e la giustizia, troppo migliori consiglieri e di troppo maggior fede degni, dall'altro lato ve ne sconsigliano.[15]

Non solo, ma il monsignore faceva emergere con estrema nettezza il principio che avrebbe costituito l'essenza stessa del sistema politico d'antico regime, quando sottolineava che la ragion civile:

> Nostro Signore Dio ordinò ministra, facendola quasi ufficiale sopra la quiete e sopra la salute dell'umana generazione. Il che in niuna altra cosa consiste che nella conservazione di sé e di suo avere di ciascuno; e però chiunque la contrasta specialmente nelle cose di Stato ed in occupando le altrui iurisdizioni e possessioni, niuna altra cosa fa che opporsi alla natura e prendere guerra con Dio.[16]

Di più, se la ragion civile si costituiva a strumento della conservazione, per converso la ragion di Stato era indicata come quell'infrazione dell'ordine politico che annullava ogni differenza non solo tra forme rette e forme degenerate di esercizio del potere ma, soprattutto, tra civiltà e bestialità:

> Se la ragione, con la quale gli Stati sono governati e retti, attende solo il commodo e l'utile, rotto e spezzato ogni altra legge ed ogni altra onestà, in che possiamo noi dire che siano differenti fra loro i tiranni e i re, e le città e i corsali [ovvero: corsari], oppure gli uomini e le fiere?[17]

Agire per ragion di Stato, quindi, era indicato come comportamento che turbava l'ordine naturale della civile convivenza, sicché, per Della Casa, quanti consigliavano Carlo V di mantenere il possesso di Piacenza,

> vogliono nascondere sotto 'l nome della ragione l'opera della fraude e della violenza, e l'impre-

> sa che è cominciata con la forza voglion terminare co' pianti e con le liti. I quali turbano e confondono l'ordine delle cose e della natura, in quanto naturalmente la forza debbe esser ministra ed essecutrice della ragione, ed eglino, ora che Piacenza è venuta in man vostra con la forza, ricorrendo alle liti ed a' giudicii fanno la giustizia della violenza serva e seguace.[18]

A tale consiglio fraudolento, il monsignore opponeva due principi – l'uno intimo, l'altro esterno e, per così dire, intersoggettivo – la cui rilevanza concettuale resta ben evidente. Da un lato, infatti, convocava a giudice dell'operato di Carlo «la vostra conscienza, avvezza ad aver candida non pure la vista di fuori, ma i membri e le parti interne tutte»,[19] dall'altro, e di conseguenza, richiamava all'imperatore il dovere di conservare la propria reputazione: «non permetta che il suo nome, per la cui luce il nostro secolo è fin qui stato chiarissimo e luminoso, possa essere ora offuscato da alcuna ruggine».[20]

Quel che vale osservare è che coscienza e reputazione venivano a costituire, già nella prosa del Della Casa, regola indefettibile, "convenevole" ma necessitata, dell'azione di governo rettamente dispiegata dal principe.

Per contro, il potere di assassinare prigionieri inermi e l'infrazione dell'ordine delle cose restavano le immagini con cui Guicciardini e Della Casa avevano caratterizzato la ragion di Stato: tuttavia, benché fossero rappresentazioni chiaramente derogatorie, quasi un ritorno della cristianità alla barbarie,[21] avevano ben fatto emergere quale fosse l'obbligo politico precipuo per i detentori della soglia di dominio: conservare lo Stato.

E se, come è stato osservato da Baldini,[22] indubbiamente l'esperienza delle guerre di religione incise, e notevolmente, sulla ripresa della formula da parte di Botero, resta altrettanto vero che non mancarono riflessioni che, già precedentemente, ne avevano piegato l'applicazione alle dinamiche interne della vita statuale, così da elaborare, secondo differenti traiettorie, quel paradigma della conservazione che resta tratto distintivo delle dottrine della ragion di Stato.

Varrà osservare che proprio l'indagine sulle risorse del potere portò gli scrittori politici nella Lombardia spagnola a dispiegare una sua elementare anatomia che, per prima operazione, cercò di definire quali fossero le materie di Stato, e quali "considerationi" dovessero essere assunte – in tale prospettiva – come principali: così infatti recitava la *Relatione et istruttione per lo Stato di Milano* apparsa nel *Thesoro politico*. Dopo aver affermato che «due considerationi principali abbracciano interamente il governo di ogni Stato. L'una è delle cose intrinseche, l'altra delle cose estrinseche», Scipio de Castro subito richiamava al governatore dello Stato di Milano, duca di Terranova, l'articolazione stessa dell'azione di governo: «Le cose intrinseche sono tre. L'amministrazione della giustizia, il maneggio delle entrate, et la cura delle cose appartenenti alla guerra».[23]

Più complessa restava sicuramente la definizione delle funzioni di governo operata da Giuliano Goselini nella *Lettera in materia di Stato* inviata il 26 febbraio 1583 a don Luis de Castilla, allora visitatore generale nello Stato di Milano. Prendendo le mosse dalla definizione di che cosa dovesse intendersi per materia di Stato, ovvero «tutto quello che si propone, si consulta, e si delibera per fondare uno Stato, o per conservarlo, e per ampliarlo», Goselini, applicando il metodo risolutivo proprio dell'indagine aristotelica, ne

enunciava meticolosamente i fondamenti: «Diciamo adunque la religione come base e colonna principale, le leggi, i magistrati, gli ufficii, le arti, e liberali e mecaniche, le adherenze, le protetioni, le leghe, gli essercitii, le armate, i presidi, le ambascerie, le guerre, le paci».[24] Per il vero, Goselini resta autore per più rispetti importante. Non solo perché presentava un "precorrimento" significativo della boteriana *Ragion di Stato*, ricapitolando puntigliosamente, nel quadro ampio delle "materie di Stato", la centralità che la forza e il suo dispiegato esercizio – interno («gli esserciti, le armate, i presidi») ed esterno («le adherenze, le protettioni, le leghe, le ambascerie, le guerre, le paci») – configuravano per gli stati nella prima età moderna. Ma perché – ed è meno noto – non riferì la locuzione al quadro dei rapporti tra gli stati, ma la descrisse quale tecnica della conservazione del dominio imperiale sulla Lombardia? Goselini, illustrando la «rabbia e odio incredibile» che tutte le città dello Stato mostravano nei confronti dei privilegi di Milano, faceva richiamare proprio al governatore Ferrante Gonzaga l'adagio *divide et impera* come regola di ragion di Stato: «Queste et altre simil cose tengono tra loro divise quelle città, et io, per quanto appartiene a ragion di Stato, vo tolerando cotale divisione».[25]

Precorrimenti, questi, che danno conto della sedimentazione nel discorso politico di una ricerca che, individuando materie e fondamenti dello Stato,[26] indubbiamente concorreva a qualificarne, appunto, le "ragioni". Si evidenziava così – accanto a una comprensione organicistica del "composto" politico, propria alla tradizione aristotelica – un'immagine differente, che faceva dell'integrazione di funzioni e risorse (come il consiglio e la forza) il fondamento della costruzione razionale dello Stato.

3. *Della Ragion di Stato libri dieci*: la scienza politica e le risorse della statualità

Che Machiavelli e Tacito fossero i bersagli polemici di una dottrina dello Stato cattolica trova notoria testimonianza nella dedicatoria a Wolf Dietrich di Raitenau, principe e vescovo di Salisburgo, premessa da Giovanni Botero ai suoi *Della Ragion di Stato libri dieci*, editi a Venezia nel 1589 «apresso i Gioliti».[27]

Dopo aver fatto cenno ai viaggi e alla lunga pratica delle corti, Botero ricordava che «mi ha recato somma maraviglia il sentire tutto il dì mentovare ragion di Stato ed in cotal maniera citar ora Nicolò Machiavelli, ora Cornelio Tacito: quello perché dà precetti appartenenti al governo e al reggimento de' popoli, questo perché esprime vivamente l'arti usate da Tiberio Cesare, e per conseguire e per conservarsi nell'imperio di Roma». Incominciava in questo modo un'attenta disamina delle ragioni dell'audizione di cui godettero le opere di Machiavelli e Tacito: «Messomi a dare una scorsa all'uno ed all'altro autore, trovai che in somma il Machiavelli fonda la ragion di Stato nella poca coscienza e Tiberio Cesare palliava la tirannia e la crudeltà sua con una barbarissima legge di maestà e con altre maniere».

La meraviglia che aveva costituito, nel solco della tradizione della metafisica aristotelica, la condizione germinale dell'operazione filosofica,[28] nella prosa boteriana diventava istanza di un'operazione intellettuale che ricercava la corretta norma della prassi po-

litica: «Sicché io mi meravigliavo grandemente, che un autore così empio e le maniere così malvagie d'un tiranno fossero stimate tanto, che si tenessero quasi per norma e per idea di quel che si deve fare nell'amministrazione e nel governo degli stati». La deriva machiavelliana e tacitiana coniugava secondo Botero deroga morale (empietà) e degenerazione della politica (tirannia), aggregandosi in una prassi dichiaratamente oppositiva ai dettati della legge divina: «Ma quel che mi moveva non tanto a meraviglia, quanto a sdegno, si era il vedere che così fatta maniera di governo fosse accreditata in modo, che si contrapponesse sfacciatamente alla legge di Dio, sino a dire che alcune cose sono lecite per ragione di Stato, altre per conscienza». Evidente che fosse, ritornava in Botero l'eco della espressione guicciardiniana che, come prima occorrenza della formula, aveva già opposto coscienza e legge religiosa alla necessità insita nelle pratiche dell'*ars status*. La mossa concettuale boteriana era, quindi, quella di ricomporre l'azione politica all'interno dell'universo morale e teologico della coscienza, evocandola a tribunale di ogni forma di interazione umana. Di qui l'empietà e l'irrazionalità di ogni opposizione alla coscienza, che era costituita, come del resto lo era stato per Della Casa, a superiore strumento di giudizio politico:

> Del che non si può dir cosa né più irrazionale né più empia, conciosiaché chi sottrae alla conscienza la sua giurisdizione universale di tutto ciò che passa fra gli uomini, sì nelle cose publiche come nelle private, mostra che non have anima, né Dio. Sino alle bestie hanno uno istinto naturale, che le spinge alle cose utili e le ritira dalle nocevoli: ed il lume della ragione e 'l dettame della conscienza, dato all'uomo per saper discernere il bene e 'l male, sarà cieco negli affari publici, difettoso ne' casi d'importanza?[29]

Ineludibile, ormai il contrasto tra ragion di Stato e legge di Dio si attagliava ancora una volta – come già in Della Casa – a scandire quell'opposizione tra virtù dell'uomo e ferinità dei suoi comportamenti che Machiavelli aveva voluto ricomporre nella prescrizione rivolta al principe affinché sapesse usare la volpe e il leone presenti in lui. Al contrario, l'adesione ai precetti della dottrina di Machiavelli destituiva, in Botero, l'uomo dal suo stesso fondamento essenziale («non have l'anima»), così da farlo cadere in comportamenti irrazionali, di molto lontani anche da quell'istinto naturale che, nel paradigma dispiegato dai comportamenti animali, era inteso costituire criterio di giudizio che utilitaristicamente indirizzava il comportamento delle bestie.

Sicché Botero intendeva opporsi alle «corruzioni introdotte» da Tacito e da Machiavelli «ne' governi e ne' consigli de' principi, onde hanno avuto origine tutti gli scandali nati nella Chiesa di Dio e tutti i disturbi della Cristianità; onde mi sono mosso a disegnare almeno qualche cosa in questi libri della ragion di Stato». Si tratta di chiarire, tuttavia, in che cosa consistesse quel «disegnare almeno qualche cosa», con cui Botero con estrema decisione intendeva rispondere, con la sua *Ragion di Stato* coscienziosa, a Tacito e Machiavelli.

Piuttosto che richiamarne minuziosamente il contesto, a seguirne la sintassi dottrinale, bisogna osservare come, da subito, l'opera di Botero si fosse posta su altro piano rispetto

alla lunga tradizione degli attacchi contro il segretario fiorentino,[30] inaugurata dall'*Apologia* del cardinale Reginald Pole (1500-1558)[31] e proseguita dagli scritti del vescovo portoghese Jeronimo Osorio (1506-1580)[32] e del teologo senese Ambrogio Caterino Politi (1487-1553),[33] opere tutte troppo attagliate a istanze polemiche e censorie per costituirsi a riflessione autonoma. Né differente stile sarebbe stato usato dal gesuita Antonio Possevino (1533-1611) nel suo *Judicium*,[34] la cui redazione, già avviata nel 1588, doveva costituire un decisivo attacco contro il machiavellismo dei *politiques*, avendo assunto come bersaglio polemico – oltre a Machiavelli – Jean Bodin e gli ugonotti François De la Noue (1531-1591)[35] e Philippe Du Plessis-Mornay (1549-1623), accusati di essere seguaci del Segretario fiorentino, dal momento che negavano valore al magistero della Chiesa cattolica in materia politica. Sicché, se questi autori, come Bodin del resto, avevano avanzato per propria parte serrate critiche a Machiavelli, accusandolo di empietà, d'ignoranza e, ancora, di aver elevato crudeltà e simulazione a regola di governo, non mancava chi, da parte cattolica, svelava le non troppo recondite ragioni di siffatto attacco:

> Da loro scritti si scuopre che sotto falso pretesto di oppugnar il Machiavelli habbiano piuttosto di mira ad asalir questo sacro Ecclesiastico Principato, e l'auttorità del Sommo Pontefice, sforsandosi di mostrare che molte propositioni del Machiavelli da loro peggio interpretate siano dottrine di questa Corte, et a l'incontro molte cose da lui scritte in biasimo de' Sommi pontefici non pur sono iti confermando, ma con molte menzogne dilatando, con disegno di rendere questo Ecclesiastico Principato, se non odioso, almeno disprezzabile.[36]

Di più, i *politiques*,[37] a sostegno della politica di Enrico IV di Borbone si erano fatti assertori dell'indipendenza dello Stato dalle confessioni religiose. L'opera di Possevino, al contrario, a costituire un duro attacco contro tale tesi, era volta decisamente a ricapitolare lo spazio della politica entro il saldo riferimento alla religione e alla provvidenza divina. Prospettiva, questa, confermata con forza dall'oratoriano Tommaso Bozio che, come egli stesso testimoniava nella dedica a Clemente VIII del suo *De antiquo et novo Italiae statu libri quatuor adversus Macchiavellum*, era fortemente sostenuta dal pontefice.[38] In altra opera,[39] poi, ricordava che «la Religione è [...] forma della felicità umana, non soltanto di quella che consiste nei beni spirituali, ma anche di quella che risiede nei beni del corpo ed esterni, detti temporali». Non solo, ma era pronto a negare ogni validità a posizioni che si allontanassero da questo dogma:

> Se qualcuno volesse avanzare affermazioni di tenore diverso, sarebbe necessario che parli contro ogni parte della filosofia, della teologia, contro i princìpi di tutti i sapienti, contro l'accordo di tutta la natura, e si opponga all'Etica, alla Politica, alla Fisica e alla Metafisica [...]. E sarebbe necessario [...] che tutto questo mondo finisca, e un altro ordine della natura, differente da quello presente, e anzi contrario, venisse istituito.

Per converso, Botero, abbandonata l'immediatezza dell'istanza polemica alle ragioni della dedicatoria, confezionava la *Ragion di Stato* a trattato ove sottoporre a disamina completa le funzioni e le strutture dell'amministrazione dello Stato, in un preciso pas-

saggio che portava dall'enucleazione dei fondamenti etici, che consentivano la produzione dell'obbligo politico nei confronti del principe, alle condizioni di stabilizzazione del potere nella precisa notomizzazione dei mezzi e delle risorse impiegati.

A chiarire, varrà dar conto proprio degli snodi concettuali che scandivano l'argomentazione di Botero, a partire dalla stessa definizione iniziale:

> Stato è un dominio fermo sopra i popoli e ragion di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto. Egli è vero che, sebbene assolutamente parlando ella si stende alle tre parti suddette, nondimeno pare che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dell'altre più l'ampliazione che la fondazione, imperocché la ragion di Stato suppone il principe e lo Stato (quello come l'artefice, questo come materia), che non suppone, anzi, la fondazione affatto, l'ampliazione in parte, precede.[40]

L'argomentazione di Botero, per quanto fosse stata criticata,[41] è complessa e presenta da subito le diverse prospettive che l'autore intendeva perseguire.

Il confronto con la *République* di Bodin si poneva, se si vuole, sin dalla formula d'apertura, dove il calco machiavelliano "dominio" trova nell'aggiunta di "fermo" un criterio forte di stabilizzazione che, da un lato, pare risolvere nella disponibilità di prassi immediatamente coattive la mediazione giuridica che Bodin aveva posto in opera nel concetto di Stato come entità sociale organizzata. Dall'altro, questo *incipit* si apriva – come si è visto – alla dinamica della notizia, come costituente gnoseologica imprescrittibile di un'arte di governo che dichiarava, per ciò stesso, la sua intrinsechezza con un processo di burocratizzazione già sedimentato nelle cancellerie attraverso "relationi", "avvisi" e "ragguagli". Infatti lo statuto semantico di "notizia" restava, per propria parte, complesso, dispiegandosi tra informazione, primo annuncio che si riceve d'una cosa avvenuta di fresco, e l'elemento del processo cognitivo, anche ritagliato sulla dimensione ontologica. Proprio il sistema di costruzione della notizia, tramite un elaborato percorso informativo composto di relazioni e ragguagli, imponeva l'articolazione del processo decisionale e la rilevazione delle risorse di potere costitutive della statualità.

Sicché, è vero che per Botero il principe era la condizione necessaria affinché lo Stato non venisse a perdere la sua struttura essenziale, ma è altrettanto vero che l'attribuzione di "fermo" attagliata al dominio, esigeva un'analisi del dimensionamento del potere che prescindesse dalla mera personalità dell'occupante la soglia di potere. Veniva instaurato, piuttosto, un criterio relazionale secondo il quale i «domini altri sono piccoli, altri grandi, altri mezzani, e tali sono non assolutamente, ma per comparazione e per rispetto de' confinanti. Sì che picciolo dominio è quello che non si può mantenere da sé, ma ha bisogno della protezione e dell'appoggio altrui, come è la Republica di Ragugia e di Lucca».[42] Questa acquisizione resta premessa senz'altro necessaria per produrre, nel capitolo V del libro I quell'indagine *Delle cagioni della rovina degli stati* che riportava la riflessione di Botero sul tema centrale della conservazione tanto dibattuto sia da Bodin, nell'analisi delle *conversiones rerumpublicarum*, sia dalla coeva letteratura politica francese.

Il grande tema della durata delle forme della statualità[43] portava, nel capitolo VIII, all'analisi, appunto, *De' modi di conservare gli stati*, così da dispiegare tutti i dispositivi con i quali i principi potevano garantire e stabilizzare l'obbligo politico dichiarato dai sudditi. Se, ancora una volta, le argomentazioni paiono incentrarsi su prescrizioni che confluivano a comporre l'esaltazione delle virtù principesche, quasi a reiterare le forme degli *specula principum* umanistici, queste stesse però tendevano anche a razionalizzare la pratica di governo e a specificarsi in precise regole dell'amministrazione. Infatti, è vero che «la conservazione dello Stato consiste nella quiete e nella pace de' sudditi», e che questo risultato poteva essere ottenuto solo dopo aver rimosso le cause delle ribellioni interne e degli attacchi nemici grazie all'applicazione di «quelle arti, le quali acquistano al prencipe amore e riputazione appresso de' sudditi».[44] Di più, però, l'affermazione che «fondamento principale d'ogni Stato si è l'obedienza de' sudditi al suo superiore, e questa si fonda sull'eminenza della virtù del principe»,[45] portava a un' analisi approfondita di *Quali virtù siano più atte a partorire amore e riputazione*, per affermare che:

> Benché ogni virtù sia atta a recar amore e riputazione a chi ne è ornato, nondimeno alcune sono atte all'amore più ch'alla riputazione, altre all'incontro. Nella prima classe mettiamo quelle virtù che sono totalmente volte a beneficare, quale è l'umanità, la cortesia, la clemenza e le altre che noi possiamo tutte ridurre alla giustizia e alla liberalità; nella seconda noi poniamo quelle che recano una certa grandezza e forza d'animo e d'ingegno, atta a grandi imprese, quale è la fortezza, l'arte militare e la politica, la costanza, il vigore dell'animo e la prontezza dell'ingegno, che noi abbracciamo tutte co' nomi di prudenza e di valore.[46]

Da questo brano appare evidente come lo studio empirico condotto da Botero avesse saputo produrre una categorizzazione sintetica, e perciò utilmente maneggevole, per ricomporre lo spazio politico entro i ritmi dell'amore e del rispetto che il detentore del potere costruiva per sé. Anzi, lo sforzo di ridurre in solidi e semplici vettori di consenso il complesso ventaglio delle virtù su cui larga parte della letteratura degli *specula* aveva finito per ritagliare la figura del principe resta più evidente se paragonato con alcune opere di Enrico Farnese, professore di retorica allo Studio di Pavia dal 1580. L'erudito belga, infatti, avrebbe nuovamente fatto ricorso a una minuziosa notomizzazione delle virtù per esaltare la funzione politica del patriziato milanese nel *De Simulacro Reipublicae, sive de imaginibus politicae et oeconomicae virtutis*, e per lodare la *virtus* politica del cardinale Pietro Aldobrandini nel *De perfecto principe ad Clementem* VIII *Apophthegmata Card. P. Aldobrandini, in quibus ars imperandi tenetur inclusa*.[47] Così, nel *De Simulacro Reipublicae*, Farnese esplicitava la composita immagine della convivenza civile e dei saperi a essa necessari, nelle virtù che di volta in volta reperiva dichiarate dalle armi nobiliari delle famiglie patrizie più potenti del Milanese spagnolo: le insegne dei Pallavicini erano simbolo della vera nobiltà, quelle dei Taverna della gloria, quelle dei Bossi del consiglio, quelle dei Borromeo della teologia. Per converso, nel *De perfecto principe*, Farnese si poneva quale fedele copista della sapienza politica del cardinale Pietro Aldobrandini. L'elementare struttura di ogni capitolo prevedeva, così, la trascrizione di una massima del cardinale, nipote di papa Clemente VIII, a esaltazione delle molte sue virtù, il cui lungo corteggio comprendeva la religione, la prudenza, il consiglio, l'intelligenza,

la memoria, la giustizia, l'amicizia, la liberalità, la magnificenza, la verità, la clemenza, la buona disposizione d'animo, la verità.[48]

Lontano quindi da porre la sua *Ragion di Stato* ad appendice retorica dei saperi del principe, Botero, piuttosto, veniva a scandire la virtù della giustizia nella prescrizione dei comportamenti amministrativi corretti. Sicché, la giustizia per Botero diventava strumento e «modo di far bene a' sudditi» e, quindi, fondamento della statualità con il «conservare ed assicurare ad ognuno il suo, nel che senza dubbio consiste il fondamento della pace e lo stabilimento della concordia de'popoli».[49] Tuttavia, da subito tale riflessione si allargava a descrivere non solo la virtù regia, ma anche le forme e le disposizioni istituzionali che ne segnavano l'amministrazione, ricordando che «i re d'Egitto erano tanto gelosi della giustizia, che facevano giurare a' magistrati, che non obbedirebbono mai ai loro commandamenti se li conoscessero ingiusti». Così, i capitoli XVI e XVII erano dedicati esplicitamente all'analisi delle modalità di reclutamento e di controllo che dovevano essere esercitate dal principe nei confronti dei suoi magistrati. Quanto, però, resta più importante dal punto di vista dottrinale è il fatto che, se il principe era visto produrre la propria azione a conservazione della pace e a garanzia della giustizia, questa stessa non rispondeva a esigenze puramente morali ma dichiarava esplicitamente le regole politiche dell'applicazione del paradigma conservativo della statualità intesa come insieme integrato di funzioni e risorse. Resta importante, poi, che una tale riflessione venisse avanzata proprio nell'analisi delle condizioni che dovevano presiedere alla concessione della grazia, supremo attributo della sovranità ma, insieme, massima estensione dell'arbitrarietà dell'intervento regio, capace con questo di risolvere nuovamente in volontà soggettiva un insieme di pratiche oggettivate in procedure:

> Il far grazia appartiene veramente al prencipe, perché essendo i giudici tenuti a procedere legittimamente, egli solo può moderare il rigore e temperare con l'equità; ma non deve usare la grazia a chi si sia con pregiudizio della giustizia e della republica. Non della giustizia, perché questa deve essere la regola e la norma di ogni politico governo, e il perdonare a colui, il cui delitto non ha scusa d'ignoranza, non di giusto dolore, non è far grazia ma commetter iniquità. Non della republica, perché il principal fine per lo quale i popoli pagano i tributi e le gravezze al prencipe si è accioché egli li mantenga in pace ed in quiete per mezzo della giustizia.[50]

Più chiaramente, l'esercizio della virtù della giustizia non si risolveva per il principe in un obbligo morale, ma si traduceva in funzioni istituzionali ben precise (l'amministrazione della giustizia) che rispondeva a quel bisogno sociale di pace che solo fondava la ragione del trasferimento e dell'allocazione di risorse economiche dai sudditi allo Stato sotto forma di tributi. L'integrazione di funzioni e risorse – che, qui, da Botero viene per il vero accennata – segnalava, da un lato, la crescente spersonalizzazione e razionalizzazione dello Stato, mentre veniva a costituire, dall'altro, un meccanismo di scambio più complesso della semplice trascrizione nel rapporto obbedienza (dei sudditi)/difesa (concessa dal sovrano). In questa prospettiva Botero introduceva nella semantica della ragion di Stato un progetto di semplificazione delle procedure giudiziarie che era stilema

ricorrente in tutta la letteratura utopica, seppur connotato da differente significato. Vediamo perché.

Botero sosteneva, infatti, che «le leggi sono infinite, ma questo poco importerebbe, se la sottigliezza degl' ingegni non avesse trovato tante contraddizioni, almeno apparenti, e tante interpretazioni, ora diverse, ora contrarie, tante maniere finalmente d'oscurare il certo, che la giustizia non fu mai in peggior stato».[51]

Di qui Botero avanzava ulteriori accuse, non senza suggerire indicazioni di riforma:

> Nella Suedia è imposta pena al giudice che, ricercato la seconda volta dall'autore a dar sentenza definitiva, la vada differendo; e per ispedir le liti giova un ordine antico di quel regno, per il quale non è lecito per alcuno l'aver procuratore o avvocato: ognuno dice la sua ragione o, s'egli non è atto, il più stretto parente o un tutore datoli dal senato.[52]

A dar conto della contiguità tra l'istanza di razionalizzazione presente nelle pagine del gesuita e quella delineata in molte utopie, basterà osservare che nella Repubblica d'Evandria, l'utopia delineata da Lodovico Zuccolo (1568-1630?),

> le cause criminali si spediscono tosto; e quantunque non habbiano tempo prefisso, guai a quel giudice che le tirasse di soverchio in lungo, che della galera o della frusta potrebbe stare sicuro. Le cause civili poi non possono andare avanti più di quindeci giorni [...]. Ma per l'ordinario non passano quattro o cinque dì, per essere le leggi d'Evandria poche, chiare e risolute [...]. Perciò né avvocati, né procuratori, né sollecitatori, né altre sanguisughe delle facoltà de poverelli, che per util proprio cercano di far lite eterne, si comportano in Evandria.[53]

Né, in questa prospettiva, era un caso che un gentiluomo di Ragusa, Nicolò Vito di Gozzi, esaltasse la riduzione della giustizia a uno stretto rapporto tra uomini, e non alla dipendenza di questi dall'astratto dettato di una legge impersonale. Parlando della consuetudine ai convivi pubblici radicata nei cantoni svizzeri, ricordava infatti che «per lo più le liti e le differenze sono amichevolmente ispedite, e si scrive la sentenza col giesso sopra la tavola dove hanno mangiato».[54]

Se si vuole, quest'ultima immagine dell'amministrazione della giustizia registrava un'ulteriore umanizzazione rispetto alla pur forte tensione alla riforma delle leggi, caratteristica dell'utopismo cinque e seicentesco,[55] ma segnava anche una sorta di arcaismo che gli sviluppi della razionalizzazione sostenuta da Botero avrebbero superato, delineando, appunto, un complesso intreccio tra esercizio delle virtù principesche e loro formalizzazioni in procedure di governo.

Infatti, l'elencazione delle virtù si traduceva in Botero nella precisa emergenza di funzioni di governo e di istituti che avrebbero dispiegato peculiari forme di intervento. Così, la disamina della liberalità lo portava ad affermare che se il suo esercizio «conviene sempre al prencipe», «ella è di maggior efficacia [...] nelle publiche calamità, quando o la fame o la carestia o la peste o 'l terremoto o gl'incendi o le inondazioni o le scorrerie de' nemici o la guerra o altro simile accidente ci affligge e travaglia».[56] Non solo: restava

condizione prima a che si potesse dotare lo Stato di istituzioni culturali, le università, assumendo a modello l'operato di grandi sovrani, da Carlo Magno ad Alfonso d'Aragona.[57]

Entro tale processo di razionalizzazione, il richiamo, pur cogente, alla religione ne sottolineava, sull'esempio dell'attività pastorale di san Carlo Borromeo, la funzione pacificatrice,[58] ma ne spostava gli ambiti di intervento in una dimensione eminentemente provvidenziale,[59] e ineludibile dal detentore del potere: «È di tanta forza la religione ne' governi, che senza essa ogni altro fondamento di Stato vacilla».[60]

Eppure, al di là del doveroso ossequio alla funzione politica della religione, la riflessione boteriana segnava tuttavia una peculiare attenzione agli sviluppi del processo di formazione della statualità nella prima età moderna. Faceva derivare, infatti, dall'analisi delle virtù le ragioni di un obbligo politico che legava sovrano e suddito in forme più complesse di quanto non fossero quelle sancite dallo scambio fedeltà/difesa della tradizione feudale. Non solo. Come si è visto, la pratica delle virtù non si risolveva per il principe nell'assolvimento di un obbligo morale, ma diveniva anche primaria articolazione delle funzioni e delle prassi del governo. Così dalla prudenza Botero aveva fatto sortire le dimensioni della segretezza e del consiglio che costituivano la forma «necessaria» per chi «tratta negozi d'importanza, di pace o di guerra».[61] E se l'esaltazione del valore, come prudenza e vigor d'animo,[62] poteva pur sormontare la potenza, i libri dal V al X erano tutti dedicati al dispiegamento del dispositivo politico-militare, trattando di *Come s'indebolischino le forze* (l. V, cap. VII) dei nemici, delle fortezze e delle loro condizioni (l. VI, capp. II e III), in generale *Delle forze* (l. VII, I), di *Due maniere d'accrescere la gente e le forze* (l. VIII, cap. I), per toccare, infine, argomenti di tattica e di strategia nei libri IX e X, più attagliati alla funzione del militare. Come si vede, in Botero acquisiva grande rilievo l'analisi delle forme di dispiegamento della potenza militare, temi e problemi che in ambito europeo, ovviamente, avevano grande risonanza. A tal punto segnarono la riflessione di Lipsio da indurre il grande umanista a rendere la *vis* (ovvero la forza) fondamento dello Stato.[63] Il gesuita Adam Contzen, consigliere politico di Massimiliano, duca di Baviera, aveva composto le 837 pagine in "folio grande" dei suoi *Politicorum libri decem* a enciclopedia delle tecniche di governo, che, prendendo le mosse, nel primo libro, da un'indagine di stampo aristotelico, *De Reipublicae caussa efficiente materiali et formali*, giungeva a dedicare tutto l'ottavo alla trattazione della potenza, il nono alle sedizioni e l'ultimo *De bello*. Se il clangore delle armi nelle fasi iniziali della Guerra dei trent'anni risuona nelle prescrizioni sciorinate da Contzen, è altrettanto vero che gran parte dei materiali citazionali su cui sono scanditi gli ultimi libri sono evidenti calchi dell'opera di Lipsio, non a caso posto accanto a Platone e Aristotele, come suprema autorità della scienza politica.[64]

Né deve stupire tale e tanto interesse per le tecniche belliche in un secolo – come è stato definito – "di ferro", se la permanenza della lezione machiavelliana imponeva di contrastare, anche per questa parte, ai suoi insegnamenti. Non va dimenticato, infatti, che il platonico Francesco Patrizi da Cherso aveva redatto uno scritto, *La Milizia romana*, zeppo di citazioni più o meno occultamente tratte da Machiavelli.[65] Né deve essere trascurato il fatto che le fortificazioni furono tema su cui, oltre agli scrittori politici, elabo-

rarono i loro trattati sia gli architetti sia gli ingegneri militari. Concorrendo così alla definizione delle logiche della conservazione del potere, cui le loro città ideali fornivano da subito immediata rappresentazione, gli architetti si erano mostrati attenti recensori dell'opera di Machiavelli, su temi che meglio di altri davano conto del paradigma conservativo.

Infatti, Girolamo Maggi aveva scritto che «sono molti anni che, leggendo io e' libri del Secretario fiorentino, trovai che egli danna le rocche, cittadelle o fortezze, le quali si sogliono fare nelle città. Di cui il parere, quasi per le medesime ragioni che egli adduce, è stato abbracciato da Pietro Cataneo senese uomo di molta diligenza».[66]

Come è noto, Machiavelli, nel capitolo XX del *Principe*, aveva rigettato, alla fine, l'utilità delle fortificazioni per la difesa dello Stato del principe, sostenendo che «la miglior fortezza che sia, è non essere odiato dal populo; perché, ancora che tu abbi le fortezze, et il populo ti abbi in odio, le non ti salvano»,[67] e nei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (II, 24) aveva affermato con forza, sin nel titolo, che *Le fortezze generalmente sono molto più dannose che utili*. Non a caso, lo stesso Botero intendeva ribattere le prescrizioni machiavelliane, affermando appunto la necessità strategica delle fortezze:

> Onde io non so perché alcuni mettano in dubbio, se le fortezze siano utili al prencipe o no, poiché veggiamo che la natura istessa le usa: e non è imperio nissuno di tanta grandezza e potenza, che non abbia paura, o non almeno il sospetto, dell'inclinazione de' sudditi suoi o dell'animo de' prencipi vicini.[68]

Non diversamente, lo stesso Bodin aveva dedicato tutto il capitolo V del libro V alla questione *Se sia opportuno armare e rendere abili alla guerra i sudditi, fortificare le città e alimentare la guerra*, per affermare che: «Questa questione è tra le più alte che si possano porre in materia di Stato, e forse tra le più difficili a risolversi per gli inconvenienti che potranno risultare dall'una e dall'altra parte». Invero, per quanto non scontate fossero per Bodin «le ragioni che possono servire a dimostrare che bisogna fortificare le città», era l'insegnamento della storia a concedere la prova definitiva:

> Per tagliar corto, l'esperienza di tanti secoli e di tanti antichi stati [...], che hanno sempre fatto fortificazioni e continuano a fortificare, e munire di artiglierie e di provvigioni le città [...], ci fa capire che è necessario comportarsi così.[69]

Né, d'altro lato, Bodin e Botero furono gli unici ad avanzare riflessioni sulla funzione delle fortificazioni. Il tema, anzi, a tal punto ritornava come *topos* nella cultura politica tra Cinquecento e Seicento da emergere con forza anche nella letteratura utopica. Campanella avrebbe così descritto la pianta fortificata della sua "Città del Sole":

> Sorge nell'ampia campagna un colle, sopra il quale sta la maggior parte della città; ma arrivano i suoi giri molto spazio fuor delle radici del monte, il qual è tanto che fa la città due miglia di diametro e più, e viene ad essere sette miglia di circolo; ma per la levatura, più abitazioni ha, che si fosse in piano. È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e

s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettanti; ma sta in modo che, se vi fosse espugnato il primo girone, bisogna più travaglio al secondo e poi più; talché sette fiate bisogna espugnarla per vincerla. Ma io son del parere, che neanche il primo si può, tanto è grosso e terrapieno, e ha valguardi, torrioni, artelleria e fossati di fuora.[70]

E se nel mondo protestante Valentino Andreae aveva inteso conformare Cristianopoli alla pianta quadrata di ascendenza düreriana,[71] vale ricordare come il pregiudizio vitruviano della pianta accentrata[72] fosse già stato fatto proprio da Anton Francesco Doni per il suo *Mondo savio e pazzo*:

Questi Peregrini ci menarono in una gran città, la quale era fabricata in tondo perfettissimo, a guisa di stella. Bisogna che tu t'imagini la terra in quella forma, com'io te la disegno in terra. Ecco che io ti segno un circulo: fa' conto che questo cerchio sieno le muraglie, e qui nel mezzo, dove io fo questo punto, sia un tempio alto, grande come è la cupola di Fiorenza quattro o sei volte.[73]

Dopo aver descritto le istituzioni civili e politiche che rendevano Evandria una delle utopie politiche più moderate tra quelle elaborate in Italia nell'età della Controriforma, Lodovico Zuccolo così ne riassumeva gli apparati militari:

Non comportano gli Evandrii né Rocche né Cittadelle, con dire, che queste sieno invenzioni da tenere i popoli in terrore, non da difendere gli Stati; ragione che non è così sicura, come essi credono. Ma io che non tolgo né a lodare né a biasimare le leggi e gli istituti degli Evandrii, ma sibene a riferirli, non penso ora ad esaminare questi puntigli di ragione di Stato.[74]

Parrebbe, questa sulle fortezze, prospettiva quant'altre mai secondaria a cogliere il senso di una trattatistica sulla ragion di Stato che, in Italia, si sarebbe impegnata a discettare sulla forma buona e su quella cattiva, a definire il ruolo della prudenza politica al di là e al di fuori delle dinamiche aristoteliche, a incedere attraverso il rituale della confutazione delle formule fino ad allora prodotte da altri autori. Invero, resta indagine che meglio di altre dimostra l'attenzione di tale trattatistica alla complessa semantica della conservazione e ai mezzi concreti della sua effettività, nell'evidenza anche architettonica della stessa.

Espressione di un pensiero che cercava faticosamente di ricomporre nei dettati della morale e della religione cattolica le prassi politiche che l'insegnamento machiavelliano aveva inteso autonomizzare, l'opera boteriana, come si è visto, aveva mostrato grande considerazione per l'effettualità dei processi di formazione e stabilizzazione delle realtà politiche della prima età moderna, cogliendone le dinamiche complesse, non riducibili entro la dimensione semplicemente verticistica dell'arbitrio del comando. Le risorse di potere, la loro allocazione (anche presso i sudditi) e la loro strumentalità al paradigma conservativo erano state fatte oggetto di una ricerca che aveva reso virtù e dispositivi militari i vettori di una ragion di Stato trasportata consapevolmente entro l'architettura on-

nicomprensiva della politica, e per questo, al di là delle assonanze machiavelliane ben avvertibili nei *Capi di prudenza*, sottratta a quello statuto settoriale, oppositivo (alla *civilitas*), e derogatorio che ne aveva fino a quel momento caratterizzato la semantica.

4. Dalla potenza alle leggi. Ammirato e la ragion di Stato come deroga

Apporto significativo di Ammirato è stato sicuramente quello di aver posto la ragion di Stato in netta relazione a sistemi normativi e a valori di convivenza condivisi. Tuttavia, sottratta che fosse stata alle dinamiche di un'arbitrarietà inquietante, alla ragion di Stato era attagliata chiaramente la logica dell'eccezione.

Ammirato, infatti, sosteneva che «ragion di Stato altro non essere che contraventione di ragione ordinaria per rispetto di publico beneficio, overo per rispetto di maggiore e più universal ragione». La dottrina della ragion di Stato come deroga mirava a far riconoscere, nell'argomentazione proposta da Ammirato, una specifica dimensione all'azione che ne seguiva il dettato, innestandosi sul principio di necessità:

Se alcun mi dicesse, dunque una cosa non è mai ragion di Stato, se non è contraventione di legge ordinaria, per rispetto di maggior e più universal ragione? Rispondo non haver io senza ragione parlato dell'altre ragioni naturale, civile, di guerra e delle genti, se non per mostrare che tutte le dispositioni si fanno per alcuna di queste leggi. E non convien dire che un principe faccia cosa alcuna per ragione di Stato, se può mostrare che ciò faccia per ragione d'ordinaria giustitia. Imperoché sì come colui dimostra di possedere una cosa per ragione di guerra, che non può mostrare di posséderla per compera o per dote, o per successione, o per altra ragion civile; così allora si dice una cosa per ragion di Stato esser stata fatta, che altra ragione delle già dette non se le può assegnare.

La conclusione cui giungeva Ammirato, se sembrava infrangere la cultura dei privilegi che la società di antico regime aveva costituito come condizione stessa dell'interazione sociale, veniva a porre la ragion di Stato come deroga alla legge ordinaria, che avrebbe dovuto, invece, garantire la tutela dei singoli:

Concludiamo dunque ragion di Stato esser una contraventione di ragion ordinaria per rispetto di maggiore e più universale ragione, o veramente per essere meglio intesi diremo, ragion di Stato essere una cosa opposta al privilegio; che sì come il privilegio corregge la legge ordinaria in beneficio d'alcuno, onde si può dire il privilegio esser trapassamento di ragion civile in beneficio di particolari, così la ragion di Stato corregge la legge ordinaria in beneficio di molti, tal che si potrebbe propriamente chiamare trapassamento di legge ordinaria in beneficio di molti.[75]

La ragion di Stato, semmai, segnava l'ascrizione del privilegio al solo principe, proprio perché la sua persona rappresentava il pubblico:

Possiamo dire ragion di Stato esser un privilegio del principe, cioè che possa derogare alla ra-

gion comune per rispetto della difesa della persona sua contro gli offenditori di lei nonostante essersi detto che al privilegio che riguarda la persona particolare si oppone la ragione di Stato, perché riguarda l'universale; imperocché in questo caso, considerandosi la persona del principe non più come persona particolare ma come persona publica, si viene per conseguenza a riguardare l'universale.

Si costituiva in questo modo la condizione necessaria affinché la dinamica di oggettivazione dell'azione sovrana potesse divenire evidente affermazione della sua forza:

Il principe è quello il quale da publico ben mosso, come persona in cui il publico, di sue prerogative spoliandosi, ha tutti i suoi diritti trasportato e per conseguente ha in mano la potenza e gli strumenti di potere per ottima ragion di Stato.

Testimonianza peculiare del processo di costruzione della statualità nella cultura politica italiana di fine Cinquecento, i *Discorsi sopra Cornelio Tacito* di Scipione Ammirato determinavano una nuova prospettiva secondo la quale alla sfera del potere principesco era costituito quello stesso limite giuridico (il diritto divino e il diritto naturale) che i teorici della sovranità, in particolare Bodin, avevano posto.[76] Lungi dal risolversi in pura tecnica di dominio, ovvero in esercizio arbitrario ed efferato della forza come alcune affermazioni potevano indicare,[77] l'insegnamento di Ammirato poneva in realtà un duplice ordine di problemi che mette conto di richiamare, perché può illustrare alcune delle tappe del successivo dibattito.

Se nella dottrina della ragion di Stato emergono due principi che non restano dichiaratamente omologabili (il principio della razionalità e il principio della necessità), giustamente è stato osservato che «le teorie orientate verso la razionalità non considerano che la sfera della politica si debba trovare necessariamente in conflitto con le regole giuridiche, religiose e morali. Per loro la ragion di Stato è una scienza pratica della politica». Eppure, se a questa posizione, che trovava la sua affermazione più cospicua in Botero, viene opposta quella sostenuta da Pietro Andrea Canoniero († 1620) nella *Introduzione alla politica, alla ragion di Stato et alla pratica del buon governo* si incontra la chiara testimonianza della ribadita integrazione – come ragion di Stato – della logica della deroga nelle dottrine che «si richiamano allo stato di necessità»: queste «sollevano inevitabilmente la questione del contrasto frontale che si può determinare tra le norme ordinarie di condotta e l'azione politica intesa a difendere lo Stato».[78]

Infatti Canoniero con forza sosteneva, riprendendo e specificando la dottrina di Ammirato, che

si dice che ne la ragion di Stato quattro cose devono concorrere, la necessità di non poter fare altrimente; l'eccesso de gli altri giuri [ovvero: diritti]; la pubblica utilità; e che non se ne possa assignare altra causa, di quello che si fa, che la sola ragion di Stato: per il che difinire con queste conditioni, la ragion di Stato è un necessario eccesso del giure comune per fine di publica utilità.[79]

Tuttavia, se in Ammirato la logica della conservazione appariva scandire a tutto favore della necessità il complesso rapporto che intercorreva tra questa e la razionalità, resta altrettanto vero che tale esito non elideva, in nessun modo, la prescrizione di pratiche, il cui dispiegamento, anzi, era giustificato da una precedente e volontaria *translatio imperii* da parte dei sudditi.

Sicché, lo scenario teorico su cui veniva elaborata la visione del rapporto tra detentore del potere e sudditi apriva l'analisi delle forme di disciplinamento dei sudditi anche alla considerazione delle dinamiche del consenso, che mettevano in opera uno scambio cooperativo teso a stabilizzare il sistema politico.

5. Giovanni Antonio Palazzo. La ragion di Stato come disciplinamento della quiete

In verità, la forte tensione al disciplinamento che le prassi di dominio ponevano in essere veniva chiaramente espressa da Giovanni Antonio Palazzo, laddove indicava, in accordo con il pregiudizio metafisico della quiete, nella ragion di Stato «una regola e arte, che insegna e osserva i debiti mezzi per conseguire il fine destinato dell'artefice, la qual definitione si verifica nel governo, perch'egli è che ci fa conoscere i mezzi, e ci insegna l'esercitio di quelli per conseguire la tranquillità e lo bene della Republica».[80]

Di più, a ben spiegare la funzione della ragion di Stato, Palazzo ne presentava la similitudine con l'arte medica, ricalcandone gli interventi su quella metafora organicistica che restava sottesa alla elaborazione dottrinale di tradizione aristotelica. La "repubblica inferma", infatti, risultava materia dell'operare per ragion di Stato:

Perché questa la guarisca dalla sua infermità, moderandola nel male, e confermandola nel bene operare, perché se non fussero nel mondo le attioni cattive de gli huomini, non sarebbe necessariamente introdotta la ragion di Stato, come né anco sarebbe stata necessaria l'arte di medicare, se all'infermità non fusse il corpo soggetto [...] fu la ragion di Stato necessaria, mediante la quale divenissero gli huomini virtuosi, e buoni, e rimanesse la Republica in una perpetua pace conservata.[81]

Per ottenere siffatto risultato, la ragion di Stato doveva intervenire come dispositivo di controllo/repressione nei confronti dell'interazione dei sudditi, come «durissimo freno in bene alle passioni naturali».[82] La richiesta di stabilizzazione prodotta dal detentore della soglia di dominio era conseguentemente intesa a indurre un'omologazione nei comportamenti dei sudditi realizzando «un comune uso di vivere».[83]

La forte esposizione dell'indagine al livello metapolitico conduceva Palazzo a trasferire alle prassi della ragion di Stato le dinamiche della epistemologia aristotelica. Adeguandole all'ordine compositivo e all'ordine risolutivo, poteva così affermare che «si governa meglio sottraendo le cagioni de i mali con l'ordine compositivo, che distruggendo gli effetti con l'ordine resolutivo».[84] Se l'eradicazione della malvagità umana si poneva

come obiettivo del governante, erano differenti, e di differente efficacia, i metodi che erano dispiegati. A «frenare l'huomo in certa troppo naturale libertà», sicuramente adeguato si mostrava il metodo compositivo, capace di raggiungere le cause profonde del malessere sociale e dei comportamenti devianti:

> Potranno i Prencipi e i perpetui ministri col continuo esercizio di governare a poco a poco queste universali cagioni ritrovare, se descendendo dalla sommità degli alberi, seguiranno la traccia dei rami e vestigi de i malefici fin che si perviene alle profonde radici e alle primiere cagioni di quelle.[85]

Per converso, il metodo risolutivo, quello usato nelle prassi di governo correnti, era rivolto in prima istanza a reprimere le manifestazioni della devianza, ovvero degli "avvenimenti rei":

> Diciamo, che essendo i furti le rapine, l'estorsioni, gl'inganni, le frodi, le falsità, le truffe e tutti gli altri simili misfatti, effetti principalmente della cupidigia, e rami prodotti dalle radici dell'ambitioni, delle lautezze, de i lussi, e di tutte le altre voluttà, incominciando da 'l severo castigo di questi malvagi effetti, si viene a cagionar, che l'uomo non brami le cose, e i beni temporali, e discendendo per la traccia di questi rami, si giunge forse al total distruggimento, et alla estirpazione dell'uso immodesto delle cose.[86]

Di fronte alla concreta estensione dei delitti, le prassi di controllo e repressione incontravano un esito tanto incerto quanto sintomatica risultava la produzione e l'applicazione dei dispositivi normativi:

> Egli è vero, che quest'ordine è molto imperfetto, perché non si possono giamai risecare questi maleficii, così fattamente, che dalla rovina degli stessi si pervenga insino all'ultimo disfacimento delle cagioni: laonde rimanendo sempre oculte nella profonda terra degli uomini, vanno elle spesso pollando nuovi effetti di opere cattive.

Sicché «continovamente si costituiscono leggi sopra le moltitudini di maleficii, e con tutto ciò si vanno sempre quelli accrescendo, e molto più multiplicando»:[87] se l'esito, scontato, era l'inefficacia di «tal ordine di governare», Palazzo ne dichiarava immediatamente le ragioni:

> Primo perché le leggi non distruggono affatto l'Hidra, ma vanno di lei tagliando alcune teste, laonde rimanendo intatto il maledetto busto, va egli continovamente producendo nuovi capi d'infinite scelleratezze, che inquietano e agitano l'humano commercio. Secondariamente, perché essendo infiniti i maleficii, è ancora grande il numero delle leggi, che per tale cagione non si possono elle con molta perfettione sapere, né anco severamente custodire.

Prassi di controllo e di repressione, la ragion di Stato dispiegava dunque i propri interventi in un rigido relazionamento del principe con i suoi sudditi, alla ricerca della maggior effettività del dominio, così da realizzare quella quiete che segnava la perfezione

dello Stato. Eppure, anche nell'ideologia della quiete delineata da Palazzo non mancava di manifestarsi altra prospettiva, quella appunto dettata dalla cooperazione tra principe e sudditi in un «tacito patto di compagnia»:

> Communicando dunque i populi i beni della fortuna, e della natura, e i Prencipi le ricchezze dell'animo, si fece un tacito patto di compagnia, co 'l quale potessero i popoli avalersi della bontà e della sapienza, e i Prencipi si servissero de i beni.[88]

Pure in Palazzo, quindi, in un autore in cui il processo di disciplinamento era oggetto di insistita riflessione, tornava, benché sullo sfondo, l'immagine di uno scambio politico che dichiarava altre ragioni dello Stato che non fossero quelle trascritte nella mera effettività del comando. Emerge, quindi, all'interno della semantica della ragion di Stato un itinerario sempre più complesso, non solo perché s'andavano accalcando rinnovate definizioni, ma perché la struttura stessa dei suoi dispositivi si allargava a comprendere meccanismi che in qualche modo mettevano in atto strategie cooperative all'interno del più apparente processo di disciplinamento.

6. Girolamo Frachetta. La ragion di Stato come "pedia"

Esemplare a questo proposito era stata la posizione di Girolamo Frachetta (1558-1620), per il quale la ragion di Stato si configurava come

> *pedia*, o perizia o disciplina che vogliam dire, nascente parte dagli insegnamenti altrui, parte dal senso e parte dell'esperimento delle cose del mondo, per la quale altri governa le bisogna sue o di chi sia, secondo che richiede il commodo di colui di cui sono.[89]

Il processo di disciplinamento – che investiva, come prudenza politica, in prima istanza la funzione del principe – si poneva quale criterio di omologazione all'"essempio" del governante dei comportamenti dei sudditi, i quali, appunto, «per ordinario procurano di conformarsi ne' costumi con esso».[90] Tuttavia, Frachetta era consapevole di come siffatta condizione, che pur cooperava al retto funzionamento del rapporto di obbedienza/comando, andasse sostenuta con un insieme articolato di dispositivi che si qualificavano ora in "donativi" e benefici materiali, volti a conquistare l'animo della plebe, ora in premi e pene previste dalle leggi, ora – e con più forza – nella religione: «La religione è (senza dubbio) la principal parte, che deve havere il Prencipe».[91]

Sicché appaiono evidenti i puntelli posti all'efficacia del processo di disciplinamento in cui andavano coinvolti i sudditi al fine di stabilizzare il potere principesco. In verità, dopo aver richiamato un percorso di autonoma adesione dei sudditi alla "pedia" principesca, Frachetta, più tradizionalmente, doveva riconoscer che

> ben è vero che la disciplina et buona istituzione, può per se stessa giovar molto a far che le leggi si ubidischino, et si risguardi il giusto e il convenevole, nondimeno e per l'inclinatione gene-

rale della natura corrotta al male, et per la pessima piega di molti in particolare et per le mescolanze delle persone differentemente istituite, et per lo più non bene disciplinate, è impossibile che sieno di profitto ad alcuna Natione, le leggi senza le pene i premi.[92]

Inclinata al male che fosse la natura dei sudditi, Frachetta ben sottolineava come anche il principe, nel suo governo, potesse allontanarsi dall'*honestum* che la tradizione ciceroniana aveva posto come finalità precipua all'azione politica.[93] Proprio questa resta la prospettiva entro la quale veniva rielaborato il rapporto complesso tra ragion di Stato e prudenza, presentandone una formulazione che prendeva le misure dalla *vulgata* aristotelica:

Nel governo de' Stati, o il Prencipe riguarda l'utile solo, o l'utile congiunto con l'onesto. Se l'utile solo, procedendo con ragion e con saviezza, et elegendo i debiti mezzi per conseguire questo utile, si dirà accorto e savio, et l'Arte si chiamerà ragione di Stato, et si potrà dir falsa prudenza, o ombra o immagine di prudenza. Ma se il Prencipe riguarda l'utile con l'honesto, procedendo con ragione et con buono consiglio, si dirà veramente prudente: et l'habito si appellerà vera prudenza civile. L'una non è unita con le virtù morali, l'altra sì.[94]

Così all'immagine di una "pedia" che rendeva il principe omologante "essempio" per i sudditi, veniva opposta la "falsa prudenza" destituita di valore, a tal punto da essere ridotta a ombra. Si delineava in questo modo, carica di non esigue assonanze platoniche, la semantica di una ragion di Stato ridotta ad arte e disgiunta dalle virtù morali, ma non per questo priva di effettività ed efficacia nell'eleggere i mezzi adeguati a perseguire l'utile. Per altro, anche la «vera prudenza civile», che è «necessaria al Prencipe, come Prencipe», era posta da Frachetta al di fuori della piena ortodossia aristotelica:

Questa prudenza, che è necessaria al Prencipe, come Prencipe, non è semplicemente quella, che si dice habito dell'intelletto: della quale parla Aristotele nella sua *Morale philosophia*; perciohé questa conviene ad ogni huomo, come huomo, essendo sempre congionta alle virtù morali; et si raggira attorno alle azioni particolari e proprie; né è quella che versa intorno il governo della famiglia e delle cose domestiche; la quale conviene ad ogni capo di casa, conciosiaché ufficio dell'uno sia l'acquistare, et dell'altra il conservare.

Venivano qui ripresi gli ambiti di una riflessione tutt'altro che stenta nella cultura dell'età della Controriforma, che articolava la tradizionale distinzione della filosofia pratica in etica, politica ed "economica". A tutta prima, pareva emergere in Frachetta una prospettiva densamente analogica, tesa, cioè, a omologare i comportamenti che il principe avrebbe dispiegato nelle dimensioni dell'"economica" e della politica. In tono per il vero non differente dalle prescrizioni con cui la scienza economica del tempo sottolineava il rapporto che doveva intercorrere tra "buon economo" e "buon politico",[95] Frachetta sosteneva che:

Deve il Prencipe governar lo Stato nel modo che governerebbe la sua casa, se fosse huomo privato, cioè usando apparato a lui convenevole, e ponendo molta cura acciohé le cose ordinatamente caminino in guisa che possi insieme havere honore, et tolerar la spesa.[96]

Inevitabile che fosse l'integrazione delle scienze pratiche della tradizione aristotelica, anche Palazzo avrebbe posto con chiarezza tale esigenza:

Conviene a chi governa che con la stessa politica habbia congiunta l'Ethica e l'Economica, acciohé con l'una insegni a se stesso e a gli altri huomini con l'esempio dell'opre la prudenza di regolare bene l'attioni proprie; et con l'altra sappia regolare l'attioni e la vita della famiglia; perché malamente potrà governare la Republica chi non saprà reggere la famiglia.[97]

Eppure, il rapporto *politica/economica* si disponeva nella prosa di Frachetta entro ambiti cospicui di distinzione, proprio in considerazione della figura del principe «come Prencipe». Infatti, tra buon principe e buon economo non correva solo la diversa funzione da essi rappresentata (l'uno del conservare, l'altro dell'ampliare), ma medesimi comportamenti dei due attori conseguivano altro valore in considerazione del differente statuto sociale cui erano ascritti:

Et avengadioché al Prencipe si convenga di ben istituire i suoi figliuoli, che hanno a succedergli nello Stato, et far che i suoi servitori e famigliari modestamente vivano, senza offender gli altri; et servino d'essempio, et faccino testimonianza della bontà di esso. Tuttavia questo appartiene non alla prudenza economica, ma alla politica; la quale versa circa il governo delle città et de' Stati, et conviene al Prencipe come Prencipe.[98]

Per quanto fosse incentrato su un modello squisitamente signorile, di stampo per così dire boteriano, il discorso di Frachetta testimoniava la complessità che andava articolando la funzione sovrana e le specifiche ragioni che dovevano presiedere al suo regolato esercizio. Non a caso, come si è visto, le dinamiche del disciplinamento andavano coniugate con un insieme di interventi anche normativi tesi ad acquisire il consenso dei sudditi, cosicché l'azione di governo non si esaurisse nel mero esercizio della forza dispiegata a ottenere la soggezione dei sudditi.

A ben guardare, la stessa definizione di ragion di Stato come "pedia" sortiva da un'analisi degli usi linguistici correnti, coniati a scandire le specifiche dinamiche del potere:

È da sapere che ci sono tre termini assai usitati appo gli scrittori e appo i favellatori politici. Il primo termine è *ragion di Stato*, il secondo è *interesse di Stato*, il terzo è *ragione di guerra*. Significa, adunque, *ragion di Stato*, nel modo che comunemente suol prendersi, una dritta regola colla quale si governano tutte le cose, secondo che richiede l'utile di colui cui appartengono. *Interesse di Stato* vuol dire il commodo di chi si sia, concernente il mantenimento delle cose che quel tale possiede e l'ampliamento di esse. *Ragion di guerra* significa una dritta regola di ben governare le faccende militari.[99]

In tal modo, Frachetta recepiva una distinzione di aree semantiche che non recitavano

immediatamente l'usuale opposizione tra vera e falsa ragion di Stato, tra vera e falsa prudenza politica, ma cercavano di ricapitolare – entro un assunto normativo, cui, per altro, rimandava la formula "dritta regola" – prassi politiche altrimenti abbandonate all'arbitrio del principe. Da tale percorso pare deflettere solo *l'interesse di Stato* – non a caso tutto e solo riassunto nel «commodo di chi si sia» – che con maggior chiarezza sarebbe stato derubricato a formula compiutamente derogatoria in Canoniero:

> È differentia tra ragion di Stato e ragion di interesse; perché la ragion di interesse, è quando il Principe senza niuna legitima causa, ma per privata commodità che utile gli apporta, dalla ragione umana o divina, o da tutte due insieme si parte, la qual ragion d'interesse non è altro che Tirannide.[100]

Siffatta posizione conseguiva due risultati importanti: da un lato contraddiceva la risoluzione della ragion di Stato a «poco altro che ragion d'interesse», esito cui Botero nel discorso *Della neutralità* aveva dato mano;[101] dall'altro espandeva l'interesse a regola che trascendeva lo scenario delle relazioni interstatuali, in cui l'aveva appunto inserita Botero, per renderlo logica generativa di comportamenti politici derogatori che configuravano da subito prassi politiche tiranniche. Posizione questa che, se ascriveva alla ragion di Stato il compito di operare per il bene pubblico, per altro era condizione di espansione dell'interesse a «etica del mondo», come scriveva Virgilio Malvezzi (1595-1653):

> L'interesse comincia dal sublime concavo lunare e penetra nelle basse capanne de gl'umili pastori. Egli nacque con l'Universo per mantenere e distruggere l'Universo. Egli è l'Etica del mondo, penetrata anche nelle parti solide. Non solo l'uomo vorrebbe dominar l'uomo, ma l'elemento gli elementi, ed allora che uno avrà sortito il suo intento, lo sortirà anche l'altro, perché finisca il mondo con quello interesse nel quale cominciò.[102]

Per il vero, nonostante la trama fitta di distinzioni che Frachetta aveva operato, il governo, l'ampliamento dello Stato, la guerra come ragione estrema della conservazione del potere politico restavano l'un l'altro permeabili, non foss'altro perché in pace e in guerra sembrava avere applicazione quella "maestria" – «sorta d'astuzia o d'artificio col quale si delude altrui fingendosi di voler fare altra cosa di quella che veramente si vuol fare» – che andava differenziata dai veri stratagemmi come «vantaggi senza fraude, significando finezza e accortezza d'ingegno, non malvagità di natura». Non diversamente la ragion di guerra andava distinta dalla prudenza di guerra: «Hora questa ragion di guerra, che vale l'istesso che l'arte, o la disciplina militare, è differente dalla prudenza di guerra, peroché l'una ha riguardo solo a vincere, l'altra a vincere giustamente».[103]

La logica delle differenze e delle distinzioni, ben evidente in Frachetta, si sarebbe dilatata con Lodovico Zuccolo ad articolare la semantica stessa della ragion di Stato.

7. Lodovico Zuccolo: la pluralità della ragion di Stato e l'assetto cooperativo della politica

«Niuno fin ora anco degli uomini più saggi e più letterati ha saputo, a giudicio mio, ben dichiarare che cosa sia ragion di Stato e in che consista».[104] Così, con una forte carica polemica, Lodovico Zuccolo prendeva le distanze dalla precedente riflessione, dequalificata immediatamente a esercizio denso di confuse prese di posizione che venivano a ricapitolare la latitudine di un esercizio dialettico ormai tanto fitto quanto fuorviante. Pronto a stigmatizzare la paradossale diffusività di un dibattito politico in cui venivano a partecipare barbieri e altri vili artefici, lo Zuccolo rimarcava una tavola di opposizioni e di aporie, che mette conto di richiamare a delineare i confini di siffatta indagine:

> Chi la confonde con la politica; chi la fa una parte di quella, e poi non sa dire com'ella sia del tutto differente; chi la pone nel contravenire alle leggi; chi con le leggi a pieno l'accorda; chi la fonda in tutto sull'interesse e sulla ingiustizia; chi dall'onestà non la scompagna mai. E chi parte ne crede rea e tirannica, parte buona e giusta, benché non sappia darle sì evidente contrasegno che l'una si riconosca con agevolezza dall'altra.[105]

Attagliando la sua indagine sulla ragion di Stato agli insegnamenti di Aristotele,[106] lo Zuccolo – come successivamente farà Lodovico Settala (1556-1633)[107] – intendeva scoprirne la «natura sua»:

> Ma forse il nome stesso della ragion di Stato e il fine al quale communemente risguardi ne può senza molta difficoltà far conoscere la natura sua. La politica pare che miri principalmente al ben publico, e la ragion di Stato più al bene di coloro che sono i capi di republica; e in conseguenza la prima ci mostra la faccia onesta e pia, e questa altra con apparenza ben spesso malvagia ed empia. Quella sembra che abbracci tutto il corpo della republica, e questa pare che non si adoperi se non in certi pochi casi particolari. Sicché la ragion di Stato, o sia membro della politica o arte o facoltà a quella subalternata, doverassi restringere tra confini assai più angusti che la politica non si ristringe.[108]

La precisa individuazione delle finalità verso cui si dispiegava l'operare per ragion di Stato contraddiceva, secondo Zuccolo, l'estensione realizzata da Botero della ragion di Stato ad *ars civilis*. Né Botero – a ben guardare mai richiamato esplicitamente nelle pagine dell'oracolo XI – restava l'unico bersaglio polemico di Zuccolo. Anche la posizione di Ammirato meritava, secondo il Faentino, una rettifica:

> Verrà ad essere diversa dalle leggi, perché le leggi sono più maneggiate dai giudici che da coloro i quali sono supremi nel governo. La ragion di Stato all'incontro non dai giudici ma dai prencipi e dai senatori viene amministrata. Le leggi risguardano principalmente al bene de' privati, e la ragion di Stato più a quello di chi regge. Non però consiste nel contravenire alle leggi, avvengadioché per accidente alcuna volta il faccia. Perché delle cose spettanti alla ragion di Stato si possano eziandio dar leggi, e le medesime cose che si fanno per ragion di Stato, si possano talora far per leggi.

Le differenze questa volta non passavano attraverso la definizione del rapporto riscontrabile tra la politica (da intendersi come totalità) e ragion di Stato (da intendersi, aristotelicamente, come una parte), ma eleggevano come criterio distintivo lo statuto sociale e politico degli attori che erano chiamati a esercitarle. Non solamente, infatti, l'attore politico intitolato ad amministrare giustizia era altro da quello che operava per ragion di Stato, ma differente restava anche l'estensione dei soggetti cui la giurisdizione delle leggi e della ragion di Stato si applicava. Se le leggi appunto riguardavano, secondo Zuccolo, il bene dei privati cittadini, la ragion di Stato rispondeva a una finalità tutta inclusa nella soglia di dominio. Di più: Zuccolo rigettava completamente l'assunto di Ammirato che l'essenza della ragion di Stato consistesse nella deroga, di conseguenza poteva affermare che: «Non sono, dunque, le leggi e la ragion di Stato incompatibili, come si credette Scipione Ammirato, ancorché alcuna volta per accidente l'una ripugni all'altre».[109]

Anzi, siffatta distinzione ritornava a qualificare «il bello e onorato nome di prudenza». Infatti, Zuccolo sosteneva che «nelle buone republiche la ragion di Stato non è altro che la prudenza intorno a que' mezzi e modi che detto abbiamo; e nelle male una tale avvedutezza, la quale con esso loro ha quella proporzione che la prudenza ha con le buone».[110]

Resta interessante notare che, sgombrato il campo dalle posizioni di Botero e Ammirato, a introdurre la propria definizione lo Zuccolo aveva assunto a occasione un rilievo tanto rituale quanto diffuso nella trattatistica a significare la distanza irriducibile tra ragion di Stato e logiche del potere attagliate alla morale:

> Che il Turco per ragione di Stato uccida, per esempio, i fratelli e i nipoti, o che egli appoggi tutta la sua potenza sul numero e sul valore de' suoi schiavi, non vuole, a giudicio mio, altro significare se non che la natura, l'essenza e la forma dello Stato suo così richiede. Onde l'operare per ragion di Stato non verrà altro a dire che un'operare conforme all'essenza o forma di quello Stato che l'uomo si ha proposto di conservare o di costituire.[111]

Lo Zuccolo approntava in questo modo la sua definizione che dichiaratamente superava la tradizionale tipologia delle forme di governo, frantumando in relativismo empirico il pregiudizio principesco in cui Botero aveva racchiuso la ragion di Stato. Tuttavia, di Botero, lo Zuccolo manteneva l'istanza conoscitiva legata alla strumentalità dei dispositivi di intervento per ragion di Stato. Infatti, se «le operazioni fatte per ragion di Stato» restavano quelle «indirizzate a pro di chi dee governare», lo Zuccolo veniva a sottolineare come ne derivasse che:

> La ragion di Stato tutta si rivolga intorno al conoscere que' mezzi e a valersene, i quali siano opportuni per ordinare o per conservare qualsivoglia costituzione di republica, qualunque ella si sia. Que' mezzi dunque, i quali sono opportuni per istituire o per conservare il regno, si diranno ragione di Stato regio; e quei che sono utili per introdurre o per conservare la forma tirannica, si chiameranno di ragion di Stato tirannico, ed il simile possiamo discorrere per tutte l'altre spezie di governo.[112]

Nella prosa di Zuccolo non aveva più luogo, né senso, la tradizionale presentazione della ragion di Stato in prassi irriducibili ai termini di coscienza, che aveva scandito le forme germinali del dibattito a partire da Della Casa: come resta evidente, il giudizio di valore sulle pratiche dispiegate per ragion di Stato non poteva, secondo Zuccolo, che conseguire dalla forma di governo a cui erano attagliate: «Se buona sarà la forma della republica, giusta sarà la ragion di Stato che la risguarda; e, se la forma della republica sarà mala, ingiusta doverà dirsi la ragion di stato, ch'a quella è indirizzata».[113]

A ben guardare, per Zuccolo la ragion di Stato agiva come puntuale selettore tra le realtà statuali, costrette nelle approssimative tipologie delle forme di governo:

> La ragion di Stato non s'intromette se non in quei mezzi e modi, i quali si aspettano all'introdurre e al conservare forme particolari di republiche. E per levar via ogni ambiguità la quale potesse nascere nelle parole, dico che la ragion di Stato non considera quello che assolutamente convenga alla republica, né quello che del pari si appartenga alla tirannide e al regno, o pure alla oligarchia e aristocrazia, ma si travaglia intorno a quelle ultime differenze, per le quali formalmente si distingue l'una spezie di governo dall'altra; né pure, verbigrazia, considera come la costituzione regia sia differente dalla tirannica o l'aristocrazia dall'oligarchia, ma anco più precisamente come la forma regia di Francia sia diversa dalla regia di Spagna o la popolare svizzera dalla olandese.[114]

Con il che diventa chiaramente visibile come Zuccolo attagliasse la funzionalità dei dispositivi della ragion di Stato alla logica della conservazione delle precipue dinamiche costituzionali messe in atto dalle singole entità statuali.

Varrà osservare, a questo proposito, che siffatta definizione sarebbe stata ulteriormente raffinata dall'indagine con cui Settala avrebbe distinto le tecniche conservative dispiegate dalla ragion di Stato, secondo che fossero state rivolte alla stabilizzazione della forma di governo piuttosto che alla continuità dell'esercizio del potere da parte degli occupanti la soglia di dominio:

> Ancora che uno sia principalmente il fine della ragion di Stato, il conservare al Dominante lo Stato e Dominio, che esso possiede, in quella forma, che si ha eletto, o nella quale è posto – il che contiene non solo la conservatione del Dominio, ma ancora del Dominante – i mezzi, però, che a queste due cose ci conducono sono diversi, e spesse volte contrari.[115]

Appare evidente, quindi, che nella definizione prodotta da Settala si veniva a delineare, seppure in modo ancora germinale, quella separazione della persona del sovrano dalla struttura e forma dello Stato, che avrebbe costituito un vettore di modernizzazione delle entità politiche nella prima età moderna.

Di più: resta importante notare come, coniugando la definizione di ragion di Stato in rapporto alla politica – «la politica pare che miri principalmente al ben publico, e la ragion di Stato più al bene di coloro che sono i capi di republica» – con la tipologia delle forme di governo, lo Zuccolo sapesse ricomporre l'opposizione tra onesta ed empia ragion di Stato, attraverso un'argomentazione non ideologica ma dedotta dalle condizioni di produzione dell'azione di governo.

Pur attento a cautelare siffatto determinismo politico con il riconoscimento della possibilità che «a un governo pravo si adatti alcuna regola di ragion di Stato non perversa», Zuccolo era certo pronto ad affermare che proprio «perché il governo turco è tirannico, le regole di ragion di Stato, delle quali si serve [...] sono perverse e inique».

Conseguentemente era portato a contraddire «l'opinione di coloro i quali si sono dati a credere che ogni ragione di Stato sia perversa, non si accorgendo che, se quella delle male republiche è rea, buona sarà quella delle rette. Perché i modi e i mezzi i quali per loro natura sono rivolti al bene, di necessità sono buoni». Se era plausibile riscontro dell'esperienza il dilagare di una malvagia ragion di Stato,[116] rimaneva, per converso, valida l'altra osservazione, che si desse «qualche ragione di Stato per sua natura buona», che diveniva per ciò stesso conforme nel fine con la politica.

La trama di riflessioni fin qui delineata si poneva a condizione di un'ulteriore messa a punto con cui Zuccolo prendeva le misure sia nei confronti della facile identificazione della ragion di Stato con l'interesse di Stato, sia nei confronti dell'assunzione fin troppo corriva degli insegnamenti tacitiani a regola politica. Vediamo perché.

Infatti, secondo il Faentino, «quegli ancora i quali stimano di ragion di Stato il valersi di tutte le occasioni utili allo accrescimento dello imperio pare a me che trasportino la voce assai fuore del suo proprio significato». Invero, se da un lato la ragione dell'utile «può aver luogo in tutti gli affari umani», e quindi «non è propria dello Stato solo», dall'altro era palese riscontro che i principi facessero «il più delle volte mossi o dall'ira o dall'odio o dalla ingordigia o dall'ambizione o da sì fatti altri affetti quelle medesime operazioni o simiglianti, le quali si sogliono fare per ragion di Stato».[117] Conseguentemente forte e chiara era la critica mossa nei confronti di quanti, tra i letterati e i politici, si fossero rifatti a Tacito per trarne insegnamenti:

> Male accorti sono coloro i quali si credono che le azioni di Tiberio, per esempio, sieno regole infallibili di ragione di Stato, poiché la più parte miravano ad isfogare la libidine, l'avarizia, la crudeltà di sì fiero mostro.[118]

Seppure fosse confessato da Zuccolo un chiaro limite gnoseologico alla retta comprensione delle motivazioni che portavano i principi ad agire,[119] nondimeno metodo perspicuo restava l'avvalersi della definizione di ragion di Stato elaborata nel corso dell'oracolo XI:

> Certo è che la ragione di Stato, se vogliamo propriamente intenderla, non abbraccerà tutte le azioni che toccano l'interesse de' prencipi, ma quelle solamente le quali sono precisamente indirizzate a ben costituire o mantenere in essere quella spezie di governo, la quale si averanno proposta per iscopo.[120]

Iterato che fosse nella prosa di Zuccolo tale modulo interpretativo, da esso discendeva un'ulteriore osservazione che amplificava l'analisi delle prassi per ragion di Stato all'individuazione di dinamiche di scambio tra sovrano e sudditi che trovavano la loro giustificazione proprio nella logica di una più compiuta stabilizzazione della sovranità. Invero, se le regole di ragion di Stato dei governi corrotti, pur essendo «utili a chi regge, sono comunque ingiuste e ree, dannose ai popoli soggetti», diversa condizione si veniva a comporre, secondo Zuccolo, nei governi retti: «Ma ne' governi retti gl'istituti di ragione di Stato del pari sono utili a chi commanda e a chi ubbidisce, poiché all'uno recano onore, all'altro giovamento, e sicurezza a tutti due».[121]

Appare evidente, a questo punto, come la prospettiva seguita da Zuccolo si andasse distaccando dalla trattazione più propriamente istituzionale,[122] e, piuttosto, perseguisse il tentativo di condurre l'analisi alla comprensione dei momenti costitutivi dei rapporti di potere che articolavano lo spazio della politica, delineando, a partire da citazioni aristoteliche, una visione differente sia da quella del dominio principesco sia da quella della statualità, che aveva trovato espressione nei titoli stessi di alcune traduzioni e parafrasi dell'opera dello Stagirita,[123] eppure concretamente attagliata alla struttura cetuale propria dell'organismo politico nella prima età moderna.

Così, nel dialogo *Il Molino, overo della amicitia scambievole fra' cittadini*, ricorrendo a un calco palese dell'ottavo libro dell'*Etica nicomachea* in cui Aristotele distingueva le varie forme d'amicizia,[124] veniva a presentare le prassi che dovevano presiedere a un'armonica convivenza civile. Infatti le due forme di amicizia (tra eguali e tra diseguali) in cui si delineano gli scopi che Aristotele aveva indicato muovere le relazioni tra gli uomini – il piacere, l'utile e l'onesto – divenivano occasione per costituire tale rapporto a fondamento del "bene vivere", sottolineando che «per l'unione e la tranquillità de' cittadini, serve l'una, e l'altra amicizia, ma più la seconda assai». Sicché se l'amicizia che si realizzava tra simili «col tener concorde ciascun ordine di per sé, vien quasi a fare più città di una sola città», quella tra dissimili «unendogli tutti insieme, di più membri difformi costituisce un corpo uniforme».[125] L'armonizzazione funzionale delle differenze cetuali che la costruzione dell'amicizia tra i cittadini veniva a determinare, costituiva quindi quella garanzia di stabilizzazione conservativa della convivenza civile che l'oracolo XI delle *Considerationi* ascriveva come fine all'operare per ragion di Stato.

8. La ragion di Stato e le trasformazioni dell'aristotelismo politico

Per il vero, il complesso edificio della *Politica* aristotelica che aveva permesso, con la sua diffusione in Occidente, a partire dal XIII secolo, di definire lo spazio della civile convivenza come tutto e propriamente umano, aveva mostrato, attraverso la lettura prodottane dalla ragion di Stato, torsioni e fruizioni peculiari, che ne aveva riqualificato valenze e applicazioni.

In prima istanza, la costituzione civile dell'impianto dottrinario – che aveva così chiaramente attagliato la dottrina dello Stagirita all'ordinamento municipalistico e repubblicano – era stata frequentemente piegata, anche attraverso la mediazione tomista, a sostegno delle clausole di superiorità della monarchia, come era stato dichiarato dalla struttura signorile con cui Botero aveva rivestito la propria argomentazione non solo

nel *Della Ragion di Stato*, ma ancor più evidentemente nel *Discorso dell'eccellenza della monarchia* incluso ne *I Capitani* (Torino 1607).

In secondo luogo, proprio lo *state making process*, che nella prima età moderna procedeva alla costruzione dello Stato attraverso l' accentramento e il monopolio dell'uso della forza, aveva prodotto una significativa modificazione della prospettiva analitica su cui l'aristotelismo aveva dispiegato il suo secolare predominio culturale. Che lo Stato fosse presentato, in termini quasi weberiani,[126] come «dominio fermo sopra i popoli», è formula utile a comprendere il senso dell'interazione complessa che venne a instaurarsi tra scritture politiche e processo di stabilizzazione del sistema istituzionale.

Come sosteneva Weber, perché lo Stato esista «bisognerà dunque che i dominati si sottomettano all'autorità cui pretendono i dominatori del momento». Di seguito aggiungeva il disegno compiuto della sua ricerca sul potere e gli interrogativi che la informavano: «Quando e perché vi si assoggettano? Su quali motivi di giustificazione intrinseca e su quali mezzi esteriori poggia questa dominazione?».[127] Tralasciando i primi quesiti, pur a una lettura superficiale non può sfuggire la trama di consapevole attenzione che i dottrinaristi della ragion di Stato rivolsero ai mezzi su cui venne fondata la stabilizzazione del dominio.

La formula boteriana, al fine dell'indagine che qui si presenta, resta – e per più rispetti – significativa. In primo luogo perché rende evidente come l'affermazione dello Stato moderno – secondo Sheldon Wolin –[128] non possa essere caratterizzata esclusivamente dal perseguimento di fini – così ancora pretendeva la letteratura politica di stampo aristotelico – ma debba essere individuata attraverso la definizione dell'attuazione dei mezzi che ne garantivano la stabilizzazione. Tale prospettiva emerge evidente se si confrontano gli scritti degli autori della ragion di Stato con alcuni campioni del repubblicanesimo, che della tradizione aristotelica erano stati dichiarata espressione.

Così, se Paolo Paruta (1540-1589) aveva sostenuto che la «bontà e perfezione» dei governi si riconosceva «avendo riguardo al fine per cui furono ordinate le città, cioè alla vita comoda e virtuosa dei cittadini»,[129] non diversamente Donato Giannotti aveva lasciato scritto che:

> Non solamente i filosofi, ma eziandio alcuni di quelli che scrivono le cose fatte da principi e republiche, dicono essere più sorti di amministrazione, e di quelle alcuna essere buona, alcuna rea e malvagia, e dal fine delle città conoscersi la bontà e malvagità loro.[130]

D'altro canto, lo stesso Guicciardini, benché repubblicano, era condotto dalla logica utilitaristica dell'effettività del governo a portare la sua indagine non sullo statuto valoriale ascritto aprioristicamente al detentore della soglia di dominio, bensì sui mezzi con cui si realizzavano gli obiettivi di potere:

> Questa diversità adunche tra l'un governo e l'altro non procede perché la spezie del governo in sé faccia buono o cattivo quello che fussi d'altra condizione, ma perché secondo la diversità de' governi, bisogna tenerli con mezzi diversi.[131]

In Sarpi, poi, tutto l'universo dell'umana esperienza – ivi compresa la religione, in una prospettiva che ingenera sospetti di ateismo – era reso semplice mezzo atto all'edificazione della convivenza civile:

> Il politico, in formar la città, si vuol servire di tutta la materia che truova, uomini, denari, armi, spassi, medicine, etc. e se alcuno di cotali stromenti manca, egli ne fa senza. Perché anco trova la Tora, se ne serve, ma farebbe senza di lei se non la trovasse.[132]

Né va dimenticato come proprio a esplicazione dei «moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté» l'ugonotto Innocent Gentillet avesse costruito – in opposizione alla machiavelliana *science tyrannique* – la sua *art* o *science politique*, ovvero «la scienza e abito di saper ben pesare le circostanze e le condizioni accessorie degli affari, e di saper abilmente applicarvi le regole e le massime».[133]

Per tornare alla formula boteriana, è indubitabile che il Benese volesse portare l'attenzione su "i mezzi" («ragion di Stato è notizia dei mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare lo Stato»), e tale atteggiamento sarebbe stato riconfermato e riprodotto nelle sue diversificate manifestazioni con estrema nettezza da Settala, proprio in relazione all'immodificabile finalità della comunità politica:

> I fini adunque di tutte le ragioni di Stato sono li medesimi, che sono il conservare quella forma di republica nella quale sono posti; ma i mezzi sono diversi: perché secondo che la forma della republica è buona o rea, i mezzi sono buoni o mali; sempre buoni saranno rispetto al fine al quale servono, cioè opportuni e atti a conservare quella forma di dominio, e insieme il dominante; ma servendo a conservare il male, saranno mali semplicemente.[134]

A ben guardare, nel brano di Settala non era sottolineata la neutralità dei "mezzi" rispetto alla realizzazione del progetto conservativo che il detentore del potere intendeva perseguire, come invece lo stesso Machiavelli aveva affermato nella chiusa del famoso capitolo XVIII del *Principe*:

> Nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci uno principe di vincere e di mantenere lo Stato: e' mezzi sempre saranno iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati.[135]

Piuttosto, veniva osservata l'estensione della fruizione squisitamente tecnica e strumentale dell'azione di governo e dei dispositivi della ragion di Stato, che, a ben vedere, era sensibilità così diffusa da trovare testimonianza non risicata anche in un testo di politica sanitaria redatto in tempo di peste da Agostino Bucci (1531-1592), «Dottore, Medico et primo lettore di Filosofia nella Università di Torino»:

> L'ufficio del magistrato è di far le leggi et ordini politici concernenti la salute de i luoghi infetti, sospetti et sani, et quelli publicati fare inviolabilmente osservare [...]. I mezzi a ciò necessari sono tre, cioè Oro, Fuoco, et Forca.[136]

Sicché, per quanto aristotelismo e ragion di Stato si trovassero a volte accampati negli stessi titoli,[137] quasi a condividere le logiche della comunicazione politica dell'età della Controriforma, tuttavia tra queste due dottrine correvano divaricazioni significative nella stessa semantica concettuale prodotta.

Infatti, l'attenzione alle modalità tecniche in cui accadeva il processo di produzione dell'azione di governo aveva determinato all'interno della riflessione cinque e seicentesca una profonda trasformazione del concetto di *phronesis* (prudenza) aristotelica. E questo non soltanto perché, nella sedimentazione complessa della semantica della ragion di Stato, la prudenza venne per così dire "spersonalizzata",[138] resa cioè funzione di governo, e per questo destituita di valore assoluto. Se, come si è già visto, per Frachetta la prudenza – derubricata a "arte", "falsa prudenza", "ragion di Stato" – si risolveva nell'elezione, da parte del principe, dei "debiti mezzi" per conseguire l'utile, in Zuccolo «il bello e onorato nome di prudenza» si riqualificava secondo la diversificazione delle forme di governo: così «nelle buone republiche la ragion di Stato non è altro che la prudenza intorno a que' mezzi e modi che detto abbiamo; e nelle male una tale avvedutezza, la quale con esso loro ha quella proporzione che la prudenza ha con le buone».[139]

Anche in ambito europeo, nel pur tardo contributo di Baltasar Gracián (1601-1658), forte era stato il tentativo di distinguere la prudenza dalla mera astuzia:

> Dico politico prudente, non politico astuto, perché intercorre una grande differenza. Resta un volgare oltraggio alla politica confonderla con l'astuzia; alcuni non considerano saggio se non chi opera inganni, e più saggio chi meglio ha saputo fingere, dissimulare, ingannare, non tenendo presente che il castigo di costoro fu sempre di perire nell'inganno.[140]

Il brano di Gracián dichiarava il forte rigetto di una pratica dell'inganno e del mendacio che costituiva il lessico usuale non solo delle regole di dominio tra Cinquecento e Seicento ma, a ben guardare, dell'interazione umana. Invero, tale lessico, se era stato esplicitato già dalle dinamiche cortigiane diffuse dall'architesto di Castiglione,[141] aveva trovato vaglio significativo anche nei teologi della Seconda Scolastica[142] oltre che nei tacitisti e nei dottrinaristi della ragion di Stato, impegnati, di volta in volta, a verificare la liceità della simulazione e della dissimulazione, e, nel caso, la sua adeguata fruizione.

Come aveva già scritto Cardano nel *Prosseneta*, gli uomini si ingannavano a vicenda:

> Se sei timoroso, altri lo faranno, tu invece ti troverai per terra a causa del loro delitto. Non è forse vero che è lecito contrapporre inganno a inganno, raggiro a raggiro, delitto a delitto, per conservarti migliore, non per rovinare gli altri? Svegliati, dunque, per non venire meno a te stesso.[143]

Per amara che fosse tale immagine, Cardano addirittura giungeva a sostenere la generale falsità delle cose umane come precipuo insegnamento che si poteva trarre dalla sua opera:

> Per quanto la maggior parte delle cose sia falsa, pensa che alle false si devono tutte le cose umane, i regni, dico, e ogni potere. Questo è il libro del Prosseneta, non del retto modo di vivere, della norma divina e del sommo bene.

Il *Prosseneta*, quindi, ripercorreva la traiettoria machiavelliana di pubblicizzazione dei dispositivi conservativi e di difesa, propri non del solo principe ma dilatati a ogni esperienza umana. Tuttavia non sarebbe mancato chi, come Gabriel Naudé (1600-1653), ribadendo con forza il carattere tecnico e necessitato della prudenza politica, ben distinta dalla prudenza ordinaria, ricomponeva per i suoi esiti l'immagine dell'espediente e del sapere insegretito e straordinario:

> Mi sembra tuttavia che, per cercare la particolare natura di questi segreti di Stato [...], dobbiamo considerare la prudenza come virtù morale e politica che non ha altro scopo se non quello di ricercare le diverse scappatoie e i migliori e più accessibili espedienti per trattare e portare a buon fine. Dal che si ricava parallelamente che, come questi affari e i diversi mezzi non possono essere che di due diverse nature, gli uni facili e ordinari, gli altri straordinari, poco piacevoli e difficili, così noi non possiamo che ipotizzare due tipi di prudenza: la prima, ordinaria, facile, che cammina secondo il percorso comune, senza superare i confini delle leggi e dei costumi del paese; la seconda, straordinaria, più rigorosa, severa e difficile.[144]

Sicché il secondo tipo di prudenza si poneva a sintassi precipua della deroga, a norma indifettibile «delle azioni ardite e straordinarie che i principi erano portati a mettere in pratica, contro il diritto comune, e senza tener conto né di alcun ordine né forma di giustizia».

La prospettiva riassunta dalla posizione di Naudé permette di meglio individuare come la pratica della prudenza avesse descritto certamente un quadro di eccesso di potere, in cui l'espediente e l'artificio costituivano dimensione eccezionale con cui il principe poteva confermare l'effettività del proprio dominio. Per il vero, nella tradizione italiana delle scritture della ragion di Stato la dimensione dell'artificio era invece apparsa a Gabriele Zinano (1564?-post 1634), risultato "normale" del processo decisionale operato dal principe nel momento in cui la ragion di Stato era costituita ad «arte di signoreggiare gli stati, a fine di conservargli per loro comune felicità».[145] Anzi, se quella dell'artificio era dimensione che sola poteva dare positivo effetto all'uso della forza – che sarebbe risultata inutilmente "impetuosa" senza siffatto intervento regolativo – in essa Zinano aveva, per così dire, operato una duplice riduzione della complessità della politica. Infatti, avendo affermato che «la prudenza è virtù alla quale tutta l'arte del reggere gli stati s'appoggia» ne faceva conseguire che «gli artifici dipendenti dall'arte altro non sono, che alcuni atti di prudenza, che si porgono altrui con modi e accorgimenti sì ben disposti, che in ogni impresa ci presentano sufficienti vantaggi da condurre a fine i nostri disegni».

Il tentativo di costituire della ragion di Stato una scienza civile s'era alla fine derubricato in arte, condizione che per suo stesso statuto si doveva risolvere nell'efficace perseguimento del fine, accantonando, dunque, condizionamenti morali. Tale esito potrebbe essere registrato come testimonianza dello scacco del progetto di Botero, e, più in gene-

rale, come segno dell'impotenza di una concezione della politica incapace di trascendere un linguaggio arcaico, scandito da virtù, stratagemmi, simulazione e dissimulazione. Eppure nella complessità delle sue definizioni e delle sue proposte, la letteratura sulla ragion di Stato rappresentò, prima dell'esperienza hobbesiana, il progetto di ricostruire razionalmente l'arena politica di fronte alla lacerante consapevolezza della dura effettualità di prassi distruttive. La stessa ansia definitoria ovvero il continuo sovrapporsi di formule non hanno da essere intesi come mero esercizio accademico, ma costituivano, invece, un tentativo di comporre le regole dell'azione politica in una logica complessiva che sortisse dall'immagine arbitraria del potere. Piuttosto, la tradizione delle scritture sulla ragion di Stato avevano cercato di elaborare una precisa dottrina dell'azione politica che identificasse i comportamenti propri e necessari al detentore affinché potesse più efficacemente conseguire la conservazione dello Stato. In questa prospettiva la dinamica verticistica del comando e del dominio si era aperta alla comprensione della necessità di forme cooperative e di scambio con i sudditi, che, per quanto elementari, recepivano la complessità delle interazioni da cui la macchina dello Stato era ormai caratterizzata.

9. Utopia e conservazione politica

Riconducibile all'esperienza storica dell'Italia nell'età della Controriforma, la produzione utopica del secondo Cinquecento conobbe una complessa sedimentazione ideologica che andava dalla costruzione materialistica del *Mondo savio e pazzo* di Anton Francesco Doni al coevo universo sincretistico, platonico e aristotelico, della *Città felice* di Francesco Patrizi da Cherso, alla *Repubblica immaginaria* di Lodovico Agostini, o alla *Republica d'Evandria* di Lodovico Zuccolo. Proprio l'insistita indagine sull'ottima forma di governo e la sua presentazione utopica vengono a connotare quella ricerca della verità e regolarità dell'organismo politico e dei suoi fondamenti che resterebbe comunque banale, se non fuorviante, risolvere semplicemente in un mero processo psicologico di rovesciamento in positivo della degenerazione sociale e politica del presente.[146] Sicché la costruzione utopica non fu tale solo per gli immediati caratteri sopra enunciati, presentati come non rinvenibili nella realtà storica, e per il dispiegarsi di un'elementare o complessa progettualità urbanistica, ma perché operò un peculiare procedimento di razionalizzazione il cui fine era quello di comporre altri percorsi – rispetto a quelli della *ratio status* – per il dispiegarsi della logica della conservazione politica. Vediamo come.

In verità, è proprio sulla dimensione teorica della conservazione che si riscontrano le strumentazioni filosofiche e politiche attraverso le quali gli utopisti – per altre vie rispetto a quelle percorse dai tacitisti e dai dottrinaristi della ragion di Stato – progettarono l'ordine politico. Infatti, delineare l'immagine della città ideale non era opera che rispondesse semplicemente a esigenza di riforma sociale, ma, piuttosto, ubbidiva a una precisa opzione teorica che riportava tale esercizio all'indagine più ampia e mai sopita sull'ottima forma di governo.

In questa luce, anche la bizzarria usata da Anton Francesco Doni per rivestire il suo *Mondo savio e pazzo* ricomponeva a proprio modo la peculiare richiesta di giustizia che ha attraversato le scritture politiche a partire dalla *Repubblica* di Platone. Fondamentalmente la sua utopia cercava di rispondere alla domanda su quali fossero i requisiti che andavano soddisfatti affinché potesse costituirsi una società ben ordinata. Che poi l'abolizione della famiglia e della proprietà privata potesse eliminare ogni causa di ineguaglianza dalla città ideale resterebbe constatazione immediata, se non si accompagnasse all'osservazione del controllo teocratico dispiegato dal tempio posto al centro della pianta stellare che ispirava il disegno regolare della città, rigidamente funzionalizzata alle attività produttive. La città, infatti,

> era disegnata in tondo perfettissimo, a guisa d'una stella [...]. Ecco che io ti segno un circulo: fa' conto che questo cerchio sieno le muraglie, e qui nel mezzo [...] sia un tempio alto, grande come è la cupola di Fiorenza quattro o sei volte. [...] Aveva la città in ogni strada due arte, come dire da un canto tutti i sarti, dall'altro tutte le botteghe di panno. [...] Eranvi due strade o tre d'osterie [...] e davano da mangiare all'uno quanto all'altro. [...] Una strada o due di donne, e andava a comune la cosa. [...] Tutto era comune.[147]

Il tempio – con le sue cento porte, e le cento strade che da esso si dipartivano per raggiungere le mura – organizzava in forma immediata il controllo sociale, affidato a cento sacerdoti:

> Chi stava nel mezzo del tempio e si voltava tondo tondo, veniva a vedere in una sola volta tutta la città. [...] Ciascuna strada aveva cura un sacerdote del tempio, e il più vecchio de' cento sacerdoti era il capo della terra.[148]

Sulla base di queste considerazioni verrebbe, insomma, da chiedersi se altra non fosse la ragione della composizione delle utopie, e se anzi – nonostante le apparenze – l'obiettivo da esse proposto fosse, anche nella più bizzarra, il controllo sociale e la conservazione dell'ordine politico, che i dottrinaristi della ragion di Stato venivano a perseguire per altra via:

> Chi si fosse dilettato di dar fuoco a una casa o una villa , per veder quel bel fuoco [...] che sarebbe egli stato? [...] Lo facevano andare dal principale della terra, ed egli gli dava una presa di manna fatta d'arsenico e lo guariva dal suo umore.[149]

Quanto mai eloquente, tale immagine resta esito estremo di un processo pedagogico che le utopie venivano ad attagliare ad altro soggetto, che non fosse il principe. Se nei dottrinaristi, infatti, il soggetto politico rilevante era il principe o, più in generale, il detentore della soglia di dominio che – affermava Botero – si poneva come "forma" di uno stato inteso quale mera "materia" sottoposta al suo governo, negli utopisti la precisa configurazione urbanistica prodotta nella perfezione della città ideale qualificava, piuttosto, il corpo dei cittadini come condizione costitutiva dello spazio politico. Così, dal-

la prescrizione delle virtù principesche si passava, negli utopisti, alla distribuzione sociale dei valori comunitativi, presentata come vera condizione per l'instaurazione della felicità: «Consistendo, adunque, la felicità, per la maggior parte e compimento suo, nell'operazioni della virtù, bisogna, se i nostri cittadini vogliono esser beati, che sieno in prima virtuosi».[150]

Presentati nell'indagine critica come dichiaratamente allogeni nei confronti dei dottrinaristi della ragion di Stato – assunti, per parte loro, come ideologi dell'esistente e assertori di un potere che si pretendeva come assoluto – gli utopisti diventano, a proprio modo e con propri stilemi, altrettanti teorici della conservazione. E questo non soltanto perché in Patrizi,[151] e ben prima della pubblicazione dell'architesto boteriano, si trovano ben avvertite testimonianze della diffusione della discussa formula politica, ma anche perché nelle utopie ricorrevano riflessioni condivise, a più riprese, dagli scrittori di ragion di Stato, come si riscontra nella decisa affermazione di Lodovico Agostini (1536-1612): «L'interesse pubblico non ha riguardo a verun interesse privato».[152] A ben guardare, poi, la complessa relazione che legò Campanella alle dottrine della ragion di Stato superò la mera citazione di stilemi concettuali e si radicò invece nella sua stessa dottrina del bene supremo identificato, appunto, nel principio della conservazione.[153]

Per converso, la dimensione utopica della *Republica d'Evandria* restava in Zuccolo occasione per operare – in ossequio alla propria definizione – una significativa riduzione delle pratiche della ragion di Stato a giustizia e onestà.[154]

A ben guardare, dunque, costruzione razionale della città «confacevole all'homo» e ragion di Stato, lungi dal presentarsi come dimensioni teoriche oppositive, concorrevano, per il vero, allo stesso fine, e tale esito ha riscontro certo nell'opera di uno dei maggiori scrittori politici della Controriforma, l'aristotelico Fabio Albergati: «L'intention mia è di trattare della republica regia, figurando in essa uno Stato alla natura humana possibile e confacevole, con riguardare com'egli si forma, come si corrompe, e come si conserva».[155]

La logica che corre lungo l'argomentazione prodotta da Albergati nella sua *Republica regia* incontra, nel dettato stesso dell'*incipit*, una precisa affermazione che rimanda a tutt'altra tradizione rispetto a quella illustrata dai commentari sulla *Politica* dello Stagirita e nella trattatistica che a essi si ispirava. La prospettiva naturalistica, da cui la vita del corpo politico appariva scandita nella dottrina aristotelica (il ciclo formazione-corruzione a cui opporre le strategia della conservazione), era presentata come il risultato di un'operazione ormai sedimentata, che traduceva la produzione delle scritture politiche nella costruzione razionale di uno spazio dichiaratamente conforme alla natura umana. Sicché, la *fictio* – operazione che presiedeva, dunque, all'opera di Albergati come alla stessa tradizione di scritture scaturita da Moro – si presentava come operazione con cui superare, nel rigore della costruzione razionale, l'assoluta varianza dei comportamenti umani. Dunque, nella trattatistica dell'età della Controriforma, la *fictio*, con Albergati, non solo si poneva come dimensione di universalizzazione della costruzione politica che veniva a rispondere pienamente alla condizione della natura umana; di più: era lo spazio in cui la proposta di norme universali cercava di risolvere e razionalizzare la varietà delle interazioni di potere storicamente prodotte.

Con puntualità, tale relazione era stata avvalorata anche dal diffuso trattato del poligrafo veneziano Francesco Sansovino (1521-1568), intitolato *Del governo e amministrazione di diversi regni e republiche così antiche, come moderne*. Ventiduesima e ultima tra le forme descritte (dallo Stato della Chiesa al Regno di Francia, dalla Repubblica di Ragusa a quella di Venezia, a Sparta, Atene e Roma) era appunto la *Republica d'Utopia di Tommaso Moro di Londra*:

> Ora questo uomo dottissimo, avendo a noia i corrotti costumi del nostro secolo, scrisse molto ornatamente in quella regione della gente beata, questa republica governata da ottime leggi e ridotta in somma in pace e in felicità, accioché gli uomini imparassero dalla sua piacevolissima finzione di trovar il vero modo di vivere bene e felicemente.

Varrà da subito notare che, per quanto fosse immaginaria, questa repubblica era presentata come «più risoluta di quella di Platone»,[156] mentre il fatto stesso di essere posta accanto a sistemi politici storicamente esistiti finiva con lo smorzare la singolarità delle proposte in essa contenute in un quadro paradigmatico che poteva essere assunto da qualsivoglia altra costruzione politica, in virtù di quella rescissione-trasformazione delle coordinate spazio-temporali che assicurava al *libellus vere aureus* e alla sua tradizione un valore universale.

Molteplici dunque restano le relazioni che intercorrevano tra descrizione della realtà sociale contemporanea e dinamiche concettuali in cui furono inserite le utopie. Tale caratterizzazione può, anzi, essere confermata non appena dalla constatazione della *fictio* come comune *ars aedificatoria* si passi a considerare le condizioni che presiedevano alla stessa formulazione delle dottrine.

Invero, la logica della conservazione indusse negli intellettuali dell'età della Controriforma una ricerca insistita, tutta tesa a fare i conti con l'immobile eternità delle forme che la stessa parola "Stato" suggeriva. Immutabile e perfetto, proprio perché sottratto alla degenerazione che affliggeva la realtà effettuale, lo spazio utopico si delineava da subito come dimensione *ne varietur*, ovvero come espressione pura della logica della conservazione. Ma tale dimensione *ne varietur* non resta espressiva solo della scrittura utopica: anzi, la condizione di immutabilità dell'ordine politico pensato come perfetto svelava la sua declinazione classista e aristocratica entro la strumentazione cosmologica e metafisica impiegata da un tardo ripetitore del mito veneziano. Così, infatti, scriveva Pompeo Caimo (1568-1631), professore all'università di Padova:

> Se non ci par meraviglia, che i cieli durino, e serbino l'antica lor forma, non ci deve neanco parer per meraviglia, che la Republica di Venezia si conservi salda e vada sicura da gli incontri di ogni ruina. Che se il cielo è senza materia, e senza ingombramento de' contrari, questa republica è senza popolo e senza disturbo delle sue contese.[157]

Di più, bisogna osservare come l'utopismo italiano dell'età della Controriforma – proprio a causa dello statuto teorico che lo poneva come compiuta edificazione del "bene

vivere" – testimoniava l'impossibilità di produrre un'effettiva riforma della realtà sociale e politica. Così, già Anton Francesco Doni – sostenitore nel *Mondo savio e pazzo* di un egualitarismo di marca comunistica e materialistica – nella tarda *Pittura della Riforma* indicava tutt'altra forma di egualitarismo nella «grande madre antica». La terra, infatti, era l'unica forza riformatrice che – riportando, dopo la morte, tutti gli uomini nel suo grembo – veniva ad azzerare, di volta in volta, ogni ambizione di dominio e potere.[158]

E se, comunque afflitti dalle disgrazie del secolo, gli uomini del Seicento avessero voluto dar di piglio alla *Generale riforma dell'universo da i sette savij della Grecia, e da altri letterati pubblicata per ordine di Apollo*,[159] l' esito – come insegnava Boccalini – certo sarebbe stato paradossale.

Angosciato perché «il buon governo del genere umano in tanto disordine è precipitato, che gli uomini, per più non vivere, volontariamente vogliono morire», Apollo intese por rimedio nominando una commissione composta dai Sette savi, cui aggiunse Marco Catone e Anneo Seneca, «per dar contento a' romani», e Jacopo Mazzoni «in grazia de' moderni filosofi italiani». Tuttavia, insormontabili ostacoli si opposero da subito alle riforme che, di volta in volta, i saggi venivano a delineare. Talete – sostenendo che «niun altro morbo può aver corrotto il buon vivere del secolo presente, che gli odi occulti, gli amori simulati, le empietà, le perfidie degli uomini doppi, ricoperte con lo specioso manto della semplicità, dell'amore, della religione, della carità» – come «presentaneo medicamento» proponeva di aprire «nel petto delle persone un finestrellino» di modo da troncare alla radice ogni possibilità di doppiezza. Subito insorsero Omero, Virgilio, Platone, Aristotele, Averroè e altri letterati. Sostenevano, infatti, che «il primo strumento con il quale gli uomini con facilità grande governavano il mondo era la reputazione di quelli che comandavano», cosicché, «quando Sua Maestà all'improvviso alle persone avesse aperto il petto, evidente pericolo correva di svergognar la maggiore e miglior parte di quei virtuosi che in somma riputazione erano tenuti prima».

A imporsi ancora era, dunque, la ferrea legge della conservazione dell'ordine, contro cui andava a urtare anche Solone che, per sconfiggere gli «odi crudeli e le invidie velenose, che universalmente si veggono in questi giorni regnar tra gli uomini», auspicava, a «correzione de' presenti mali», la necessità di «inserir nel cuore del genere umano la carità, l'amor vicendevole e quella santa dilezione del prossimo, che è primo precetto di Dio». Avendo scoperto come il «vero fonte di tutti gli odi umani» procedesse «dalla disparità de' beni, dall'infernal uso introdotto tra gli uomini del "mio" e "tuo"», Solone riteneva che «facil cosa è applicarvi il rimedio»: si trattava di «venire a una nuova divisione di questo mondo, e che ad ognuno si dia la sua parte ugual: e perché più non si incorra ne' presenti disordini», consigliò che «per l'avvenire severamente si proibisca il comperare e il vendere, ché così tra gli uomini si istituirà quella santa parità de' beni, madre della pubblica pace, la quale io e altri legislatori con tanti sudori per lo passato siamo andati cercando». Ma trovando anche questa riforma il suo oppositore – Seneca infatti è pronto a sostenere che, «si fosse venuti a una nuova divisione del mondo, evidentemente ne seguiva il disordine grandissimo, che a' ghiottoni ne sarebbe toccata troppa gran parte, e ai galantuomini troppo poca» – si venivano a esaminare tutte le altre. Chi come Chilone proponeva di «esterminar dal mondo» l'oro e l'argento, chi – ed era Pittaco – esortava a violentare gli uomini «a camminare per la strada della virtù; e con leggi severe comandate che chi vuol far il faticoso viaggio che conduce gli uomini a conseguir i premi onorati delle dignitati supreme, debba incamminarsi con il procaccio del merito e con la sicura scorta della virtù».

L'abolizione dell'uso dei metalli preziosi, l'abbandono delle pratiche di simulazione e dissimulazione, la ridistribuzione egualitaria dei beni così come la virtù e la sua pratica erano richieste che variamente avevano scandito le scritture utopiche; nell'immaginazione parnasiana di Boccalini, invece, finivano per svelare le strategie dell'ordine e del controllo sociale. Infatti, mentre a tutta prima erano presentate come necessarie e praticabili, si sfilacciavano non appena messe a confronto con le angustie e le ristrettezze morali del secolo.

Inevitabile restava, quindi, che l'operato di una tal congregazione di riformatori non potesse far altro che ratificare il proprio fallimento, o come dice il Boccalini, «abbandonata la cura de' pensieri pubblici, si risolsero di provveder all'indennità della riputazion privata». Fu, così, che, a seguito di questa mirabolante ritirata volta a salvaguardare la propria reputazione, i savi «dettarono la universale riforma»:

> Con un proemio di magnifiche parole prima fecero testimonianza al mondo della cura che perpetuamente ha la maestà di Apollo del virtuoso vivere de' suoi letterati e della salute di tutto il genere umano, e de' sudori sparsi da' signori riformatori nella compilazione della universal riforma: appresso poi, venendo ai particolari, posero il prezzo ai cavoli, alle sardelle e alle cocuzze. E di già tutti i signori della congregazione si erano sottoscritti alla riforma, quando Talete milesio ricordò che alcuni ghiottoni, che vendevano i lupini e le giuggiole, usavano scudellini tanto piccioli, che era uno scandalo gravissimo il non provvedervi. Ottimo parve alla congregazione l'avviso di Talete; e come molto necessario fu aggiunto nella riforma che quei scodellini si dovessero in ogni modo ingrandire. Appresso poi furono aperte le porte del palazzo, e dalla pubblica ringhiera, al popolo che in numero infinito era concorso nel foro fu letta la riforma universale, con tanto applauso di ognuno, che Parnaso tutto risuonava delle vociferazioni di queli che facevano allegrezza.

Di contro all'esaltata manifestazione di giubilo della «vil plebaccia», cui «con poca cosa si dà piena soddisfazione», Boccalini traeva occasione dall'esito della riforma per illustrare, rifacendosi a Tacito, la posizione degli «uomini di giudicio» che «sanno che *vitia erunt donec homines*,[160] e che in questo mondo si vive con il manco male più che con il bene, e che la somma prudenza umana tutta sta posta nell'aver ingegno da saper fare la difficile risoluzione di lasciar questo mondo come altri l'ha trovato».

Paradossale che fosse stata la riforma, lo era – in prima istanza – perché Boccalini si era ben premurato di figurare il secolo come incurabile per i mali che lo affliggevano:

> Quali che siano le infermitadi dalle quali tanto son di presente martorizzato, – così si rivolgeva il secolo ai sapienti che lo avevano fatto portare al lor cospetto – spogliatemi questa speciosa giubba con la quale le buone persone hanno ricoperte le magagne di un morto che spi-

ra, vedetemi ignudo come mi ha fatto la natura, e verrete in piena cognizione che io son un cadavere vivo.

Repentina, quindi, si dispiegava l'opera di disvelamento, cui i sapienti davano luogo, per scoprire «che l'infelice sopra la carne aveva quattro dita di croste di apparenze, che lo mangiavano vivo»:

Allora i signori riformatori si fecero portare diece rasoi, e ognuno di essi avendo pigliato il suo, con sollecitudine e diligenza grande si posero a tagliare il male delle croste di quelle apparenze; ma trovarono che elleno talmente avevano penetrato fino al vivo dell'osso, che in tutto quel colosso non si trovava pur un'uncia di carne viva di sostanza.[161]

Come è noto, la traduzione tedesca del *Ragguaglio* boccaliniano venne a essere premessa alla prima edizione della *Fama Fratenitatis*, il manifesto che, con una forte venatura antigesuitica, annunciava la «rivelazione della Confraternita del nobilissimo Ordine della Rosa-Croce» e una riforma generale operata da «uomini di grande sapienza, che potrebbero in parte rinnovare e condurre a perfezione tutte le arti».[162] A ragione, di fronte al paradossale approdo delle profonde istanze di riforma avanzate dai saggi greci, Cristoph von Besold – che pur è indicato dalla *communis opinio* come il traduttore dei *Ragguagli* – veniva a meravigliarsi del fatto che l'opera di Boccalini fosse stata intesa come serio annuncio della prossima catarsi.[163]

Se tale indicazione, che richiama il riformismo dei Rosacroce e l'esperienza utopica di Andreae, permette di dar conto della complessità delle trame culturali che attraversarono in profondità, nei loro rimandi e nelle loro citazioni palesi o nascoste, l'Europa cattolica e riformata, non bisogna comunque trascurare il fatto che il *topos* degli esiti paradossali a cui potevano portare tentativi di riforma alla fine troppo ambiziosi per non risolversi in asfittici e insignificanti, aveva già trovato in Montaigne un penetrante censore. Agli occhi di Montaigne la corruzione del secolo non dichiarava un'unica causa, non era descritta insomma discendere da un'ontologia della degenerazione, ma appariva come il portato necessario di comportamenti diffusi che, *singulatim*, ognuno concorreva a determinare:

La corruzione del secolo si produce col contributo particolare di ciascuno di noi: gli uni vi portano il tradimento, gli altri l'ingiustizia, l'irreligione, la tirannia, la cupidigia, la crudeltà, secondo che sono più potenti; i più deboli vi portano la stoltezza, la vanità, l'ozio.[164]

Tuttavia, identico era l'esito ascritto paradossalmente alle istanze di riforma che, pur asfittiche, erano state tentate:

Vidi tuttavia a questo proposito, alcuni anni fa, che un uomo del quale onoro la memoria in modo particolare, in mezzo ai nostri grandi mali, quando non c'era né legge, né giustizia, né magistrato che facesse il suo dovere, non diversamente da ora, andò a pubblicare non so quali meschine riforme dell'abbigliamento, della cucina e dei cavilli giudiziari.

Delle posizioni teoriche qui accennate, che toglievano ragione a ogni riformismo a tal punto da renderlo velleitario, lo Zuccolo era consapevole e rispondeva riconoscendo, al contrario, la mutazione come legge universale, e perciò inclusa nell'eterna e immutabile legge di natura: «Le leggi, gli istituti, i riti hanno i giri e le mutationi loro, come i cieli e gli elementi». Sicché, il fatto che «la Natura non ha vigore da fermare il corso delle stagioni, o da mutare la vicissitudine del giorno e delle tenebre» diventava per il Faentino il quadro euristico in cui comprendere l'immodificabile «flusso e riflusso delle virtù e de' vitii» e la complessa varianza del comportamento umano: «Poco versato si mostra nelle historie, e poco informato de' costumi e degli usi varii delle nationi, chi pensa, che fioriscano le medesime virtù o germoglino gli stessi vitii in tutti i luoghi e fra tutte le genti».[165]

Siffatto relativismo deve essere assunto come prospettiva indispensabile per cogliere la complessità del pensiero di Zuccolo, per il quale, se ogni forma di governo aveva la sua propria e specifica ragion di Stato, l'universalismo utopistico andava mediato con la conoscenza approfondita delle sue particolari applicazioni, distinguendo la «republica ottima semplicemente» da quella «ottima secondo il concesso», ovvero l'idea e la sua plausibile realizzazione nella storia:

Saggio avvedimento dunque può stimarsi o il riformare il tutto, cominciando dal capo, e non dalle piante, o tolerare quegli errori del secolo, i quali, benché pungano od impiaghino, non però distruggono la comunanza civile; che assai buono è quello, che tra molti mali ritiene tanto di bene, che non rimane da essi soprafatto. Quando si desse la comunanza perfetta, la virtù sola le compartirebbe la forma e il moto; ma nelle nostre politie, nelle quali o non abbiamo scopo certo, dove s'indirizzino tutte le attioni de' Cittadini [...] o pur ci determiniamo più all'utile, od al gusto, che all'honestà, non si ricercano né manco regole sì esatte di vivere.[166]

Tuttavia, la distanza di Zuccolo dalla tradizione utopica che l'aveva preceduto appare incolmabile allorché si prenda in considerazione la sua posizione nei confronti della religione, posizione che sicuramente restava non debole spia di quell'atteggiamento che lo avrebbe portato, figlio di un nobiluomo faentino condannato al remo per eresia, a un processo inquisitoriale.[167] Vediamo perché.

Indubbiamente la dimensione religiosa tornava a essere centrale nelle costruzioni utopiche elaborate nell'età della Controriforma, anche se le forme prescritte erano lontane da qualsiasi mediazione sinceramente ecclesiastica o specificatamente teologica, eccezion fatta per la *Republica immaginaria* di Agostini ove, invece, attenzione era rivolta non soltanto alle forme corrette in cui potessero essere amministrati i sacramenti della confessione e del battesimo,[168] ma anche all'attività di evangelizzazione che i vari ordini religiosi, presenti nella repubblica, avrebbero potuto organizzare,[169] così come alle qualità che i cardinali avrebbero dovuto possedere.[170] Invero, anche per Patrizi «non è meno propria all'uomo la religione, che si sia l'inclinazione e l'amor naturale a vivere in compagnia», perciò:

Bisogna che a satisfazione de tutti gli animi de' cittadini ci sieno nella città persone che inse-

gnino le leggi divine, trattino i misteri e con i sacrifici ne facciano benigni e placabili i Dei. E perciò sieno dal publico edificati tempii e chiese, dove il culto a Dio si possa rendere.[171]

Poco, però, veniva aggiunto a qualificare tale disposizione alla religione, e quel poco – resta facile indicarlo – per guida di calchi aristotelici, come nel caso della prescrizione che «per legge il legislatore» doveva rivolgere alle donne gravide affinché visitassero le chiese, «esercizio [...] il quale fa accrescere la religione e la divozione».[172]

Al di là di queste semplificazioni dottrinali, bisogna comunque osservare che un'immagine ierocratica si ricava assai netta nella costruzione delle altre utopie, e non solo, come abbiamo visto, in quella del Doni. *La Città felice* di Francesco Patrizi è dominata da sacerdoti-sapienti, immagine in cui concorrono, come è stato giustamente notato da Cesare Vasoli,[173] dottrine ficiniane ed ermetiche così come apporti tratti dalla letteratura medica, corrente nello studio padovano. Né trascurabili, in vero, rimangono le citazioni aristoteliche. Se infatti ai sacerdoti spetta «il luogo di padre di famiglia»,[174] nella città beata di Patrizi, seguendo lo stesso Aristotele, «il ceto dirigente della città si divide in magistrati e sacerdoti».[175]

Vale subito avvertire, tuttavia, che, se fuor di misura sarebbe attribuire tali configurazioni delle città utopiche alla temperie culturale e politica della Controriforma – per altro smentita dalle fin troppo differenti ascendenze dottrinali presenti negli scritti degli utopisti come nelle loro biografie intellettuali – non si può negare che la dimensione religiosa sia in esse centrale e, per così dire, "costituzionale".

Si veda infatti l'osmosi tra dimensione religiosa e dimensione politica che venne sancita da Campanella nella sua *Città del Sole*, a organizzare un minuzioso controllo sociale:

> Sommo sacerdote è il Sole; e tutti gli offiziali sono sacerdoti [...], e offizio loro è purgar le conscienze. Talché tutti si confessano a quelli, ed essi imparano che sorte di peccati regnano. E si confessano alli tre maggiori [ovvero: Pon, Sin, Mor che rappresentano le tre primalità dell'essere della metafisica campanelliana] tanto li peccati proprii, quanto li strani in genere, senza nominare li peccatori, e li tre poi si confessano al Sole. Il quale conosce di che sorte di errori corrono e sovviene alli bisogni della città e fa a Dio sacrifizio e orazioni.[176]

Questi passi testimoniano quindi l'indubbia centralità che, nelle utopie, aveva avuto quella dimensione della religione che, per tanti versi e in tono anche ambiguo, i dottrinaristi della ragion di Stato avevano cercato di mantener salda nei confronti del processo di autonomizzazione della politica. A questo processo, e a proprio modo, Zuccolo cercava di adattare le sue scritture, che anche a questo proposito diventavano esemplari[177] dello sforzo di emancipazione dal potere della Chiesa compiuto dalla riflessione politica e dalle prassi giuridiche, come aveva dimostrato la vicenda veneta dell'Interdetto del 1606, sostenuta da fra' Paolo Sarpi (1552-1623), nella cui cerchia più tardi figurò, non a caso, lo stesso Faentino.

A ben guardare, infatti, nella *Republica d'Evandria* non si dava spazio alcuno all'illustrazione del credo religioso e dei culti praticati dai cittadini. Tutt'altro che sporadica, tale posizione era già presente nel capitolo XX del *Discorso dell'Honore*, laddove affron-

tando il quesito *Se vaglia a contenere i popoli in officio il zelo della Religione o lo stimolo dell'honore*, lo Zuccolo sosteneva che:

> Gli huomini sono più facili a muoversi a bene operare per lo premio dell'Honore, et a guardarsi dal mal fare per la macchia dell'infamia che si veggono innanzi agli occhi, che per le promesse di premi, o pur di castighi futuri, e lontani.[178]

Attagliato che avesse la propria riflessione alla dimensione tutta umana del "bene operare", Zuccolo rendeva questa condizione sufficiente alla vita civile, dal momento che «la riverenza del culto divino più agevolmente puossi con le finzioni et con le ipocrisie mascherare, che il conseguimento, per così dire, dell'Honore: il quale perciò rimane più sicuro per la vita civile».

Queste citazioni illustrano, invero, quell'esigenza di fondazione dello spazio politico sottratto a ogni pregiudizio religioso, che in alcuni pensieri sarpiani, presumibilmente anteriori al 1585, trovava una testimonianza più che significativa a sostenere un atteggiamento profondamente laico e razionalistico nei confronti del valore della legge divina positiva (Tora):

> Non è vero che la Tora ritenga le repubbliche, e che senza di lei non sosterrebbonsi, percioché l'uomo è di natura timida o audace; se timida con gli altri terrori a sufficienza si tiene; se audace, a tenerlo non basta qual si voglia, benché fosse maggiore [...]. Quando però la Tora non fosse, i timidi per altre minacce temerebbono, e gl'arditi nullameno sarebbon tali, sebbene ella vi fosse [...]. Gran danno certamente della repubblica lasciar quella e gl'altri terrori levare, ma poco, levar quella, gl'altri lasciando. L'onore, sebben è una falsa opinione, fa i medesimi effetti: chi mostrava di non contenersi nell'officio, se non per l'onore, dappoi ancora, che l'ha conosciuto per una opinion falsa, opera collo stesso contegno: molti lo credono vero e pure operano al contrario, se giusta al piacer loro è la contraria operazione. La Tora dunque non è tanto utile quanto crede alcuno, ma fa perché più fanno due che uno, ed ogni poco d'aggiunto aggiugne.[179]

Resta palese da questo brano come la legge divina positiva venisse dichiaratamente destituita dallo statuto di fondamento essenziale dell'azione politica, cui pure l'aveva ascritta larga parte della trattatistica coeva, e, piuttosto, si aprisse, non incerta, una ricerca razionale e non cautelata da nessuna *auctoritas* in merito ai fondamenti del vivere associato. E questo si pone come un piccolo segno anticipatore di quella adesione all'autonomia della ricerca intellettuale che non pochi filosofi del XVII secolo avrebbero testimoniato, e che, per propria parte, molte scritture politiche cinquecentesche e seicentesche avevano ribadito nella ricerca dei fondamenti razionali dell'esercizio del potere.[180]

Note

[1] G. Botero, *Della Ragion di Stato Libri Dieci*, appresso i Gioliti, in Venetia 1589.
[2] S. Chiaramonti, *Della Ragion di Stato: [...] Nel qual Trattato da' primi principij dedotto si scuoprono appieno la natura, le massime, e le specie de' Governi buoni e cattivi, e mascherati*, nella stamperia di Pietro Nesti, in Fiorenza 1635.
[3] A.M. Battista, A.E. Baldini, *Il dibattito politico nell'Italia dell'età della Controriforma: Ragion di Stato, tacitismo, machiavellismo, utopia*, in "Il pensiero politico", XXX, 1997, pp. 393-439, soprattutto p. 396. L'indagine storiografica sulla trattatistica della ragion di Stato, per la seconda metà del Novecento, ha ripreso vigore soprattutto dopo la pubblicazione del volume a c. di R. Schnur, *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Dunker & Humblot, Berlin 1975: per un'aggiornata bibliografia sul tema si veda, da ultimo, il volume A.E. Baldini (a c. di), *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*, Atti del seminario internazionale di Torino, 21-24 0ttobre 1994, Name, Genova 2001[2], in particolare il saggio di A.E. Baldini, *Ragion di Stato, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'Età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999)*, seguito da *Integrazione e aggiornamento al 2001*, pp. 229-278. Per la tradizione italiana di scritture politiche cfr. R. De Mattei, *Il problema della "Ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979 e M. Senellart, *Le problème de la Raison d'État de Botero à Zuccolo (1589-1621)*, in Ch. Menasseyre, A. Tosel (a c. di), *Figures italiennes de la rationalité*, Kimé, Paris 1997, pp. 153-189; cfr. altresì i saggi di G. Borelli citati nella nota seguente.
[4] Su tale tema restano importanti i saggi di G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, il Mulino, Bologna 1993, e G. Borrelli (a c. di), *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*, Catalogo della mostra, Istituto italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1994, poi, ancora, Id., *Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica*, Bibliopolis, Napoli 2000. Tale prospettiva di ricerca è stata aperta dal saggio fondamentale di E. Nuzzo, *I percorsi della "quiete". Aspetti della trattatistica politica meridionale del primo Seicento nella crisi dell'"Aristotelismo politico"*, in "Bollettino di studi vichiani", XVI, 1986, pp. 6-93.
[5] Cfr. S. Chiaramonti, *Della Ragion di Stato: [...]*, cit., p. 487: «Quanto alla voce italiana non si legge in scrittura prima che nell'Orazione di Monsignor Della Casa a Carlo V per la restitutione di Piacenza». Composta a ridosso del tentativo di impossessarsi del ducato farnesiano, condotto nel 1547 da Ferrante Gonzaga, l'orazione venne pubblicata per la prima volta nelle *Rime et prose di M. Giovanni della Casa*, impresse in Vinegia, per Nicolò Bevilacqua, nel mese di ottobre 1558. L'orazione sarà qui citata dall'edizione approntata da A. Di Benedetto per le *Prose di Giovanni della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, UTET, Torino 1974.
[6] A. Tenenti, *Sovranità e ragion di stato nell'Italia del secondo Cinquecento*, in "Studi Veneziani", n.s. XXXIX, 2000, pp. 97-112 (p. 101).
[7] F. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*, in Id., *Opere*, vol. I, a c. di E. Lugnani Scarano, UTET, Torino 1970, p. 311. Anche riguardo l'origine degli stati Guicciardini trovava ragione, nei suoi *Ricordi*, per procedere all'omologazione di tutte le forme di governo, avanzando considerazioni che, come vedremo, ricalcano molto i toni del *Dialogo*: «Non si può tenere stati secondo conscienza, perché – chi considera la origine loro – tutti sono violenti, da quelli delle republiche nella propria patria in fuora, e non altrove: e da questa regola non eccettuo lo imperatore e manco e' preti, la violenza de' quali è doppia, perché ci sforzano con le arme temporale e con le spirituale», cfr. Id., *Ricordi (serie B)*, ivi, n. 42, p. 742. Cfr. questo passo nel *Dialogo*: «Tutti gli stati, chi bene considera la loro origine, sono violenti, e dalle republiche in fuora, nella loro patria e non più oltre, non ci è potestà alcuna che sia legitima, e meno quella dello imperatore che è in tanta autorità che dà ragione agli altri; né da questa regola eccettuo e' preti, la violenza de' quali è doppia, perché a tenerci sotto usano le armi spirituali e le temporali», ivi, p. 464. Cfr. G. Cadoni, *Un governo immaginato: l'universo politico di Franceco Guicciardini*, Jouvence, Roma 1999.
[8] Id., *Dialogo del reggimento di Firenze*, cit., p. 463.

[9] Ivi, p. 464.
[10] Ivi, p. 465.
[11] Su tale interpretazione sia lecito il rimando a P. Pissavino, *"An uxor sit ducenda": un' interpretazione politica*, in G. Barbarisi, C. Berra (a c. di), *Per Giovanni Della Casa. Ricerche e contributi*, Cisalpino, Milano 1997, pp. 469-479.
[12] G. Della Casa, *Galateo ovvero de' costumi*, si legge nell'edizione curata da A. Di Benedetto per le *Prose di Giovanni della Casa e altri trattatisti cinquecenteschi del comportamento*, UTET, Torino 1974, pp. 194-195.
[13] Id., *Orazione scritta a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, ivi, pp. 303 e 307, ma si veda anche p. 304, ove la ragion di Stato è definita «voce barbara e fiera».
[14] Ivi, p. 307.
[15] Ivi, p. 305. Su tale tematica si veda D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes a Nicole*, Liguori, Napoli 1992, e soprattutto L. Ornaghi, *Il concetto di interesse*, Giuffré, Milano 1984. Cfr. ora Ch. Lazzeri, D. Reynié (a c. di), *Politique de l'intérêt*, Press Universitaires Franc-Comtaises Besançon 1998.
[16] G. Della Casa, *Orazione scritta a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, cit., p. 303.
[17] Ivi, pp. 303-304.
[18] Ivi, p. 305.
[19] *Ibid.* Della Casa toccava in questo modo un elemento di sicuro riscontro nella personalità complessa di Carlo. Varrà ricordare, infatti, che la stessa eredità dinastica aveva costituito per l'imperatore una fonte di dubbi angosciosi, come nel caso del Regno di Navarra. In un documento allegato al testamento del 1554, e plausibilmente redatto nel 1558, poco prima della morte, Carlo lasciava così scritto al figlio: «Per quanto riguarda il regno di Navarra, esso fu conquistato da mio nonno, il re Cattolico Ferdinando; [...] tuttavia, per maggior tranquillità della nostra coscienza, diamo incarico al serenissimo principe Filippo, nostro figlio e successore in tutti i nostri regni e domini, che faccia esaminare con diligenza e verificare con onestà e sincerità se secondo ragione e giustizia egli sia obligato a restituire questo regno o a soddisfare e compensare qualcuno in altro modo», cfr. G. De Caro (a c. di), *Istituzione del principe cristiano. Avvertimenti di Carlo V al figlio Filippo*, Zanichelli, Bologna 1969, p. 83.
[20] G. Della Casa, *Orazione scritta a Carlo V imperatore intorno alla restituzione della città di Piacenza*, cit, p. 315.
[21] Cfr. B. Clavero, *Razón de Estado, razón de individuo*, in P. Schiera (a c. di), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, Atti del Convegno dell'Istituto per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento, Napoli, 9-10 luglio 1990, L'Officina Tipografica, Napoli 1996, p. 252, e più in generale lo studio dello stesso autore, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Centro de Estudios Costitucionales, Madrid 1991.
[22] A.E. Baldini, *Botero e la Francia*, in Id. (a c. di), *Botero e la "Ragion di Stato"*, Atti del convegno in memoria di L. Firpo, Torino 8-10 marzo 1990, Olschki, Firenze 1992, pp. 335-359, e Id., *Botero e Lucinge: le radici della "Ragion di Stato"*, in P. Schiera (a c. di), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, cit., pp. 110-139, una versione in francese era già apparsa in Y.Ch. Zarka (a c. di), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison État*, PUF, Paris 1994, pp. 67-99.
[23] *Relatione et istruttione per lo Stato di Milano*, in *Thesoro politico, cioè Relattioni e Istruttioni, Trattati, Discorsi varii*, nell'Academia Italiana di Colonia, l'anno 1593, registri A*v*, Aiii*v*, Bii-*v*. La *Relazione*, ancorché nella specifica edizione qui ricordata appaia anonima, è attribuita già nell'edizione del 1589 a Scipio De Castro – poligrafo e avventuriero nato a Messina da famiglia spagnola nel 1520 circa – autore di *Delli fondamenti dello stato et instrumenti del regnare* pubblicato, come altre sue *Relationi* e *Avvertimenti*, in *La prima parte del Thesoro politico*.
[24] G. Goselini, *Lettera in materia di Stato*, in *La seconda parte del Tesoro Politico*, per Girolamo Bordone e Pietro Martire Locarni compagni, in Milano 1601, p. 518.
[25] Id., *Vita del Principe Don Ferrando Gonzaga in tre libri divisa*, per Paolo Gottardo Pontio, in Milano 1583, p. 305.

[26] «Tre sono i capi principali, sopra de' quali s'appoggia tutta la machina dello Stato: consiglio, forze, riputatione», in S. De Castro, *Delli fondamenti dello stato et instrumenti del regnare*, in *La prima parte del Thesoro politico*, appresso Girolamo Bordone, in Milano 1600, p. 1.
[27] Le citazioni sono tratte da G. Botero, *Della Ragion di Stato con tre libri Delle Cause della grandezza delle città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, a c. di L. Firpo, UTET, Torino 1948, dedicatoria *All'illustrissimo e reverendissimo signor mio osservandissimo Volfango Teodorico Arcivescovo e Prencipe di Salczburg*, pp. 51-52. Su Botero e sulla sua opera, fondamentale resta il volume A.E. Baldini (a c. di), *Botero e la "Ragion di Stato"*, cit., ma si vedano anche F. Chabod, *Giovanni Botero*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Torino 1967, pp. 271-458, e, per altra prospettiva, il saggio di Y. Ch. Zarka, *Raison d'État et figure du prince chez Botero*, in Id. (a c. di) *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison État*, cit., pp. 101-120.
[28] Aristotele, *Metaphyisica*, 982 b.
[29] Varrà ricordare che la coscienza di cui parlava Botero è la coscienza retta, guidata dal magistero della Chiesa, ed è per null'affatto condizione di autonomia di giudizio, i cui esiti relativistici erano, invece, assunti dalla cultura ecclesiastica come dirompenti nei confronti dell'ordine stabilito, e paragonabili «alla distruttione delle leggi politiche», operata dalla ragion di Stato. Tale posizione si trova ricordata con chiarezza in una lettera, indirizzata dal vescovo di Piacenza, Filippo Sega (1537-1596), a monsignor Minuccio Minucci (1551-1604), pronta a testimoniare una «cospiratione [...] contra il Bodino». In tale lettera, inoltre, si dava conto dell'avanzato stadio di redazione dell'opera di Botero, sulla cui efficacia, nel «dare il suo proprio luogo et offitio nella Republica alla religione, alla pietà, et all'equità, a confusione di quella maledetta et diabolica ragione di Stato, che altro non suona a distruttione delle leggi politiche, che quell'istesso a punto che suona la libertà di conscienza a total confusione della hierarchia ecclesiastica», si sollevavano seri dubbi, cfr. A.E. Baldini, *Primi attacchi romani alla République di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Sega*, in "Il Pensiero politico", XXXIV, 2001, pp. 3-40 (pp. 38-39). Il significato dichiaratamente politico che la libertà di coscienza veniva ad assumere nel dibattito a fine Cinquecento era chiaramente testimoniato da Fabio Albergati (1536-1606), che così spiegava: «Vengono persuasi i Principi a publicarsi capi e protettori di così fatte sette [eretiche], che introducono la libertà di coscienza, perché con tal mezzo possono indurre i suditi degli altri a ribellarsi e a ritirargli, l'obbedienza loro», cfr. F. Albergati, *Del Cardinale, libri tre*, G. Rossi, Bologna 1599, l. I, cap. VIII, *Delle cagioni per le quali la Religione s'è perduta*.
[30] A illustrare tale posizione è importante il saggio di R. Bireley, *Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1990. Sull'antimachiavellismo fondamentali restano altresì i seguenti studi: L. Firpo, *Le origini dell'antimachiavellismo*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, Atti del Convegno di Perugia (30 settembre-1° ottobre 1969), in "Il Pensiero politico", II, 1969, pp. 337-367; R. De Mattei, *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Sansoni, Firenze 1969, e più recentemente Ch. Frèmont-H. Méchoulan (a c. di), *L'Anti-machiavélisme de la Renaissance aux Lumières*, in "Corpus", 31, 1997; A. Dierkens (a c. di), *L'antimachiavelisme de la Renaissance aux Lumières*, Actes du Colloque de Bruxelles, 9-10 mai 1996, in "Problèmes d'histoire des religions", VIII, 1997. Vale comunque ricordare che anche Botero aveva redatto una *In Nicolaum Machiavellum digressio*, accolta nel I libro del *De Regia Sapientia, Libri tres. Quibus ratio Republ. bene foeliciterque administrandae continetur*, apud Pacificum Pontium, Mediolani 1583, su quest'opera si veda C. Vasoli, *A proposito della* Digressio in Nicolaum Machiavellum*: la religione come "forza" politica nel pensiero del Botero*, in A.E. Baldini (a c. di), *Botero e la "Ragion di Stato"*, cit., pp. 41-58.
[31] Redatta alla fine degli anni trenta del Cinquecento, venne pubblicata due secoli dopo, cfr. R. Pole, *Apologia ad Carolum V Caesarem, super quatuor libris a se scriptis de Unitate Ecclesiae*, in Id., *Epistolarum*, Rizzardi, Brixiae 1744, vol. I, pp. 151-152.
[32] J. Osorio, *De nobilitate civili libri duo, ejusdem de nobilitate christiana libri tres*, apud L. Rodericum, Olyssipone 1542.
[33] A. Caterino Politi, *De libris a Christiano detestandis et a Christianismo penitus eliminandis. Quam execrandi Macchiavelli discursus et institutio sui Principis*, in Id., *Enarrationes*, apud Antonium Bladum, Romae 1552, cc. 339-344.

[34] A. Possevino, *Iudicium De Nuae militis galli scriptis, quae ille Discursus Politicos et Militares inscripsit. De Ioannis Bodini Methodo historiae; Libris de Repub. et Daemonomania. De Philippi Mornei libro de Perfectione Christiana. De Nicholao Machiavello*, Ex Typographia Vaticana, Apud Dominicum Basam, Romae 1592. Varrà sottolineare come tale scritto fosse stato commissionato al Possevino dal cardinale Giovanni Antonio Facchinetti, poi papa Innocenzo IX, autore, per parte sua, di un trattato di etica, di un opuscolo contro Machiavelli e di un commento alle opere politiche di Platone, che, rimasti inediti, risultano purtroppo irreperibili, cfr. A.E. Baldini, *Primi attacchi romani alla République di Bodin sul finire del 1588. I testi di Minuccio Minucci e di Filippo Sega*, cit., pp. 11-13. Va detto che, a causa di una critica superficiale e incapace di sottolineare i gravi errori, molto probabilmente l'opera di Possevino non incontrò favorevole audizione né da parte del pontefice, né da parte di monsignor Minucci, al cui vaglio lo stesso Possevino aveva già nel 1588 inviato la parte su Bodin, ivi, pp. 17-18.
[35] F. De La Noue, *Discours politiques et militaires*, Forest, Basle 1587, si leggono ora nell'edizione curata da F.E. Sutcliffe, edita da Droz, Genève 1967. Varrà ricordare che le tesi di La Noue erano già state decisamente criticate da P. Cornet, *Defensio veritatis adversus assertiones Catholicae Fidei repugnantes, Libro Domini de la Noue De politicis et militaribus rebus, aspersas*, ex offic. Plantiniana, apud Viduam et Iohannem Muretum, Antuerpiae 1591. Cfr. anche Ph. Du Plessis-Mornay, *De la verité de la religion chrétienne [...]*, Richter, Paris 1585.
[36] Il brano, esemplare per chiarezza e concisione nella volontà di svelare strategia culturale dispiegata dagli ugonotti, è citato dal trattato *Della ragion di Stato* di monsignor Goffredo Lomellini, databile al 1594, conservato in copia manoscritta nell'Archivio storico del Comune di Genova, ms. 32, *Memorie Genovesi*, vol. II, f. 939r. Come è noto, Lomellini era un potente chierico di curia che il 20 giugno 1594 aveva recitato una prolusione sulla ragion di Stato nell'accademia «di cose politiche» voluta dal cardinal Cinzio Aldobrandini, nipote di Clemente VIII, ove aveva duramente criticato l'opera di Botero. Il testo della lezione non ci è giunto, ma le argomentazioni che ne avevano scandito la trama possono essere lette nel trattato sopra ricordato; sulle opposizioni rivolte da Lomellini a Botero, e sul suo trattato, si veda da ultimo l'importante saggio di A.E. Baldini, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, in A.E. Baldini (a c. di), *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Atti del convegno internazionale di Torino, 11-13 febbraio 1993, Olschki 1993, pp. 201-226 (p. 219, n. 51).
[37] Va ricordato che il canone dei *politiques* compilato da Possevino venne riprodotto da Pedro de Rivadeneyra, *Tratado de la religion y Virtudes que debe tener el Prencipe Cristiano para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolas Maquiavelo y los politicos deste tiempo enseñan*, en la emprenta de P. Madrigal, Madrid 1595. Sulle complesse ragioni dell'antimachiavellismo nella Francia di fine Cinquecento, e sull'attacco mosso da Roma, fondamentali restano i saggi di: G. Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Istituto Storico Italiano per l'Età moderna e contemporanea, Roma 1965, pp. 107-207; A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a c. di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998; R. De Mattei, *L'influenza delle vicende politico religiose di Francia sull'antimachiavellismo cattolico di fine Cinquecento*, in Id., *Dal premachiavellismo all'antimachiavellismo*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 221-248. Sulla posizione dei *politiques*, S. Mastellone, *La reggenza di Maria de' Medici*, D'Anna, Firenze 1963, pp. 20-21 e Id., *Venalità e machiavellismo in Francia (1572-1610). Alle origini della mentalità borghese*, Olschki, Firenze 1972.
[38] T. Bozio, *De antiquo et novo Italiae statu libri quatuor adversus Macchiavellum*, apud Guglielmum Facciottum, Romae 1595 [ma 1594], dedicatoria ove affermava di aver scritto «contro le opere pestilenziali di Machiavelli per comando del Pontefice». Su Bozio cfr. S. Mastellone, *Tommaso Bozio teorico dell'ordine ecclesiastico*, in "Il Pensiero politico", XIII, 1980, pp. 186-194.
[39] T. Bozio, *De ruinuis gentium et regnorum adversos impios politicos libri octo*, apud Gulielmum Faciottum, Romae 1596, dedicatoria *Sanctissimo Patri et D.N. Clementi VIII Pont. Max.*
[40] G. Botero, *Della Ragion di Stato*, cit., l. I, cap. I, *Che cosa sia ragione di Stato*, p. 55.

[41] Per il vero, Boccalini (1556-1613) ben sottolineò come nel libro di Botero «solo trattandosi della politica in genere, [...] menzione alcuna non si faceva di quella ragion di Stato che altrui prometteva il titolo; e che la ragion di Stato essendo parte della politica, l'autor del libro nondimeno astutamente e forsi pregato e corrotto da' prencipi, le aveva dato la speciosa diffinizione che a tutta la politica si conveniva [...]: con la qual inorpellata diffinizione cosa buona si era forzato di far parere altrui quella ragion di Stato, che gli uomini dotti, e più timorati di Iddio che de' principi, liberamente avevano detto esser una legge del diavolo». Conseguentemente, fu ordinato che a quel libro «fosse levato il titolo di *Ragion di Stato* e che li fosse posto quello di *Politica*», cfr. T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e pietra del paragone politico*, a c. di G. Rua, Laterza, Bari 1912, vol. II, ragguaglio LXXVIII, pp. 289-290. Ma già il monsignor Lomellini aveva così scritto: «Egli è uscito fuori ultimamente un libro con questo titolo *Della ragion di Stato*, il quale io confesso essermi posto a leggere con molta avidità e non avervi ritrovato de la ragion di Stato altro che 'l titolo e 'l primo capitolo nel quale l'auttore la definisce, la divide e li assegna il suo subietto [...]; il resto del libro è d'insegnare quali sieno le virtù del buon principe e le cose necessarie in pace e in guerra, matteria assai dal titolo diversa e tanto pienamente in varie lingue trattata da molti dotti e valenti scrittori», G. Lomellini, *Della ragion di Stato*, cit., f. 941*v*; la citazione si legge in A.E. Baldini, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, cit., p. 221, n. 57.
[42] G. Botero, *Della Ragion di Stato*, cit., cap. II, *Divisione de' domini*, p. 56.
[43] Ben evidente nella trattazione svolta nel cap. VI, *Quali imperii siano i più durabili: i grandi, i piccioli o i mezzani*, e nel cap. VII, *Quali Stati siano più durabili: gli uniti o i disuniti*, rispettivamente a pp. 60-63 e 63-66.
[44] Ivi, p. 67.
[45] Ivi, l. I, cap. IX, *Quanta sia necessaria l'eccellenza della virtù nel principe*, p. 69.
[46] Ivi, l. I, cap. XI, p. 71.
[47] A testimonianza di una non esile fortuna editoriale goduta da queste opere di Farnese varrà ricordare che il *De Simulcro* venne edito almeno tre volte nell'ultimo decennio del Cinquecento, sempre a Pavia, presso i Bartoli nel 1593, e nel 1594 presso gli stessi e presso Andrea Viani. La *Bibliotheca Belgica* censisce anche una edizione del 1595, che non mi è stato dato di reperire. Il *De perfecto Principe* ebbe – oltre a quella riportata nella nota successiva – invece almeno le seguenti edizioni: Pavia 1600, presso Andrea Viani; Francoforte 1603 presso Schonwetter; e, con il titolo mutato in *Aphorismi politici*, sempre a Francoforte nel 1614.
[48] Sulla base di queste indicazioni si può ben comprendere perché gli *Apophthegmata* vennero uniti nell'edizione di Francoforte del 1608 con il *De Principe* dell'umanista Bartolomeo Platina (1421-1481): *Baptistae Sacci Platinae Principis διατύπωσις tractatus utilissimums [...] cui ob materiae affinitatem Cardinalis P. Aldobrandini Apophthegmata, De perfecto Principe, artem imperandi complectentia, adiecimus*, Excudebatur apud Nicolaum Hofmannum, impensis Egenolphi Emmelii, Francofurti 1608.
[49] G. Botero, *Della Ragion di Stato*, cit., l. I, cap. XII, p. 71.
[50] Ivi, l. I, cap. XVIII, *Avvertimenti nel far giustizia*, p. 87.
[51] Ivi, p. 89.
[52] *Ibid.*: «Nuoce grandemente la moltitudine de' dottori, che scrivono continuamente, che, sebbene sono alle volte di poco giudicio, fanno però numero, e vince non chi dice meglio, ma chi cita più; e pure la verità non si deve giudicare dall'autorità ma dalla ragione, né dal numero delle voci, ma dall'efficacia delle prove».
[53] L. Zuccolo, *Il Porto, overo della Republica d'Evandria*, in Id., *Dialoghi*, appresso Marco Ginammi, in Venetia 1625, p. 222.
[54] N. Vito di Gozzi, *Dello Stato delle Republiche antiche secondo la mente di Aristotele con essempi moderni giornate otto*, presso Aldo, in Venetia 1591, pp. 111-112.
[55] Per questi temi resta ancora fondamentale il saggio di L. Firpo, *Sfiducia nel diritto e riforma delle leggi nell'utopismo del Cinquecento*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Atti del I Congresso internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto, Olschki, Firenze, 1966, pp. 459-467; e, importante, M. Cambi, *Il prezzo della perfezione. Diritto, reati e pene nelle utopie dal 1516 al 1630*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996.

[56] G. Botero, *Della Ragion di Stato*, l. I, cap. XX, *Del liberare i bisognosi dalla miseria*, dopo che nel brevissimo cap. XIX, *Della liberalità*, aveva affermato che: «Si fa anche bene con la liberalità e ciò in due maniere: l'una si è il liberare i bisognosi da miseria, l'altra il promuovere la virtù». Varrà ricordare, in questa prospettiva, che prassi di governo ispirate dalla ragion di Stato dovevano essere trascritte nella concreta urgenza determinata da carestie o da altre calamità anche secondo il patrizio pavese Fabio Belcredi, le cui *Considerationi [...] per beneficio publico e privato* – stampate in Pavia nel 1609 – erano state appunto redatte a «sostegno di chi soffre disgrazie di assassinii, inondationi, tempeste, incendi, ecc.», e si presentavano come consiglio ai principi affinché potessero «e per ragion di Stato, e per debito di carità haver a caro, che i loro sudditi si mantengano e si conservino in buono stato», svelandone però la "ratio" immediatamente politica: «Accioché possano esser più pronti a servirgli con la persona», ivi, c. 1.
[57] Ivi, l. I, cap. XXI, *Del promuovere la virtù*, pp. 92-93.
[58] Ivi, l. III, cap. I, *Delle maniere di trattar il popolo*, p. 150: «Hanno ancora più del grave e del meraviglioso i trattenimenti ecclesiastici, che i secolari, perché partecipano del sacro e del divino, onde anco Aristotele consiglia il principe a far sacrifici solenni, e noi abbiamo visto il cardinal Borromeo aver trattenuto l'infinito popolo di Milano con feste celebrate religiosamente e con azioni ecclesiastiche fatte da lui con cerimonia e gravità incomparabile, di tal maniera che le chiese erano dal mattino sino alla sera sempre piene, né mai fu popolo o più allegro o più contento o più quieto, di quel che erano i Milanesi in quei tempi».
[59] Ivi, l. II, cap. XIV, *Delle virtù conservatrici delle cose suddette*, p. 132: «La religione procura di mantenere gli Stati con l'aiuto sopranaturale della grazia di Dio».
[60] Ivi, l. II, cap. XVI, *Modi di propagar la religione*, p. 137.
[61] Ivi, l. II, VII, *Della secretezza*, p. 112.
[62] Ivi, l. II, X, *Del valore*, p. 118: «E per mantener gli Stati di molto maggior importanza è il valore, che la potenza, il che prova Aristotele con l'esempio de' principi che li acquistano, i quali rare volte o non mai li perdono, come fanno i discendenti, che non hanno ereditato la virtù con la potenza de' loro progenitori».
[63] Cfr. G. Oestreich, *Neostoicism and early modern state*, a c. di B. Oestreich e H.G. Koenigsberger, Cambridge University Press, Cambridge 1982, p. 71. Tra le sue opere rivolte allo studio di temi militari sono, oltre al V libro dei *Politicorum*, i *De militia Romana libri V* e il *Poliorceticon*. Pubblicate entrambe ad Anversa nel 1596, furono dedicate allo studio, rispettivamente, dell'organizzazione dell'esercito romano e dei sistemi di fortificazione.
[64] A. Contzen, *Politicorum libri decem, in quibus de perfectae reipublicae forma, virtutibus, vitiis, institutione civium, Legibus, Magistratu Ecclesiastico, civili, potentia Reipublicae; itemque seditione et bello ad usum vitamque commune accomodate tractantur*, Excudebat Balthasar Lippius, Sumptibus Ioannis Kinckii, Moguntiae 1620. Su Platone, Aristotele e Lipsio come *auctoritates* della scienza politica, cfr. l. I, cap. I. Vale ricordare che, premesso al testo, un elegante frontespizio inciso reca dieci vignette, che corrono a cornice del titolo, illustrandone partitamente i libri, quasi un anticipazione della ben più famosa incisione che apre il *Leviatano* di Thomas Hobbes.
[65] F. Patrizi, *La Milizia Romana di Polibio, di Tito Livio, e di Dionigi Alicarnasseo [...]*, per Domenico Mamarelli, in Ferrara 1583; su quest'opera e su altre di argomento militare, si veda C. Vasoli, *Il "platonico machiavellico": gli scritti "militari"*, in Id., *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni 1989, pp. 229-259.
[66] G. Maggi, *Della fortificazione della città*, Rutilio Borgominiero, Venetia 1564; lo si cita dalla trascrizione edita in P. Barocchi (a c. di), *Scritti d'arte del Cinquecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1977, p. 3491. La citazione nel testo rimanda a Pietro Cataneo, *I quattro primi libri di architettura*, Aldus, Venezia 1554: «È da considerare che non in tutti i luoghi, né ad ogni prencipe o republica o altro gran potentato, conviene fare le cittadelle; peroché spesse volte sono pericolose a chi le fa, e maggiormente facendole in città avezze lungo tempo a viver libere», lo si legge in *Scritti d'arte del Cinquecento*, cit., p. 3442. Su questi temi ancora importanti risultano: R. Klein, *Urbanistica utopistica dal Filerete a Valentin Andreae*, in Id., *La forma e l'intelleggibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Einaudi, Torino 1975, pp. 336-355; G.C. Sciolla (a c. di), *La città ideale del Rinascimento*, con un saggio introduttivo di L. Firpo, UTET, Torino 1974; H. De la Croix, *Military*

Architecture and the Radial City Plan in Sixteenth Century Italy, in "Art Bullettin", XLII, 1960, pp. 263-290. Si veda altresì il bel volume di H.-W. Kruft, *Le città utopiche. La città ideale dal XV al XVIII secolo fra utopia e realtà*, Laterza, Bari 1990.

[67] N. Machiavelli, *Il Principe*, introduzione e note a c. di F. Chabod, nuova edizione a c. di L. Firpo, Einaudi, Torino 1974, cap. XX, *An arces et multa alia quae cotidie a principibus fiunt utilia an inutilia sint*, la citazione è a pp. 107-108; poco prima aveva affermato, sulla scorta dell'esemplificazione riportata, che: «Sono dunque le fortezze utili o no, secondo e' tempi».

[68] G. Botero, *Della Ragion di Stato*, cit., l. VI, cap. II, *Delle fortezze*, pp. 203-204.

[69] J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, UTET, Torino 1997, vol. III, pp. 163 e 176.

[70] T. Campanella, *La città del Sole*, a c. di L. Firpo, nuova edizione a c. di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Laterza, Bari 1997, pp. 4-5, per la *Bibliografia*, nutritissima e aggiornata, si vedano le pp. XLIII-XLVII.

[71] J.V. Andreae, *Descrizione della Repubblica di Cristianopoli (1619)*, a c. di E. De Mas, Guida, Napoli 1983, cap. VII, *Descrizione della città*, p. 100: «Se prima di tutto vi descriverò la conformazione della città, non farò certo uno sbaglio. Essa è a forma di un quadrato, ogni lato del quale misura 700 piedi, è ben fortificata da quattro torri e un muro». Ma si veda ora anche la nuova edizione J.V. Andreae, *Christianopolis*, a c. di E.H. Thompson, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999.

[72] Marco Vitruvio Pollione, *De Architectura Libri X*, testo latino a fronte, Edizione Studio Tesi, Pordenone 1990, trad. di L. Migotto, libro I, V, 2, p. 39: «La fortezza non dovrà essere a pianta quadrilatera, né presentare angoli sporgenti ma piuttosto di forma circolare così che sia possibile controllare il nemico da più parti». Per l'incidenza del testo vitruviano sulle teorizzazioni del Cinquecento si veda il saggio di G. Morelli, *Vitruvio e la città dei venti regolari. Istituzioni e invenzioni della forma urbana nel* De Architectura *e nell'esegesi degli interpreti classicistici del trattato*, in C. Cresti, A. Fara, D. Lambertini (a c. di), *Architettura militare nell'Europa del XVI secolo*, Atti del Convegno di Studi, Firenze, 25-28 novembre 1986, Periccioli, Siena 1988, pp. 299-336.

[73] A.F. Doni, *I Mondi*, per Francesco Marcolini, in Vinegia 1552, se ne segue l'edizione data in Id., *I Mondi e gli Inferni*, a c. di P. Pellizzari, introduzione di M. Guglielminetti, Einaudi, Torino 1994, pp. 162-163 e 164, alla cui "Bibliografia" (pp. LXXXVII-XCII) si rimanda per un puntuale ragguaglio sugli studi critici dedicati a questo utopista.

[74] L. Zuccolo, *Il Porto, overo della Republica d'Evandria*, in Id., *Dialoghi*, cit., p. 227.

[75] S. Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, per Filippo Giunti, in Fiorenza 1594, libro XII, *Della Ragion di Stato. Discorso primo*, p. 231, cfr. A. Baiocchi (a c. di), *Storici e politici fiorentini del Cinquecento*, testi a c. di S. Albonico, Ricciardi, Milano-Napoli 1994, pp. 313-333. Su Scipione Ammirato si veda R. De Mattei, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Giuffrè, Milano 1963.

[76] J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a c. di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, l. I, cap. VIII, *Della sovranità*, vol. I, p. 361: «Quanto però alle leggi naturali e divine, tutti i principi della terra vi sono soggetti, né è in loro potere trasgredirle, se non vogliono rendersi colpevoli di lesa maestà divina, mettendosi in guerra contro quel Dio alla cui maestà tutti i principi della terra devono sottostare chinando la testa con assoluto timore e piena riverenza». Su tale tema rimando d'obbligo resta l'importante volume di D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.

[77] S. Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Giunti, Venezia 1599, p. 214: «Non niego, quando il bisogno e il dover il richiegga, che non sia lecito al principe, varcata la soglia dell'ordinaria ragione, far prendere di fatto un colpevole farlo tagliare a pezzi, se conosce la via ordinaria poter recar danno o pericolo indubitato. Né sì gran principe è che alcuna volta non sia costretto a ricorrere a questi modi».

[78] V.I. Comparato, *La ragion di Stato: la razionalità politica dell'assolutismo*, in N. Matteucci (a c. di), *L'Italia e la formazione della civiltà europea, I: La cultura civile*, UTET, Torino 1993, p. 115.

[79] P.A. Canoniero, *Dell'Introduzione alla politica alla ragion di Stato et alla pratica del buon governo libri diece*, appresso Ioachino Trognesio, in Anversa 1613, p. 575.

[80] G.A. Palazzo, *Discorsi del governo e della vera ragion di Stato*, presso Gio. Antonio e Giacomo de' Franceschi, in Venetia 1606, p. 19. Su Palazzo si veda E. Nuzzo, *I percorsi della "quiete"*, cit.

[81] Ivi, pp. 7-8.

[82] Ivi, p. 102; varrà osservare che, per Palazzo, «governo, e ragion di Stato, e arte di governare non differiscono eccetto che nel nome», ivi, p. 20.

[83] Ivi, p. 364.

[84] Ivi, p. 248.

[85] Ivi, p. 250.

[86] Ivi, pp. 254-255.

[87] Va ricordato che l'inadeguatezza delle leggi alla realtà era assunta da Palazzo a giustificazione di quella deroga che da Ammirato era proposta, come abbiamo visto, quale condizione per l'operare secondo ragione di Stato: «Il Prencipe può per ragioni di Stato trasgredire l'humane leggi, non essendo a quelle suggetto, come anco perché sogliono le leggi humane col tempo scoprirsi irragionevoli, essendo alle volte l'attioni umane tutte imperfette», cfr. G. A. Palazzo, *Discorsi del governo e della vera ragion di Stato*, cit., p. 378.

[88] Ivi, p. 42.

[89] G. Frachetta, *L'idea del libro de' governi di Stato e di guerra. Con due discorsi, l'uno intorno la ragione di Stato, et l'altro intorno la ragione di guerra*, appresso Damian Zenaro, in Venetia 1592, cc. 39-39b; egual affermazione si ritrova anche nel successivo *Il seminario de' governi di Stato e di guerra*, per Evangelista Deuchino, in Venetia 1613, *Prudenza e Imprudenza del Prencipe nel governo del Stato*, discorso XII. Su Girolamo Frachetta si veda il saggio di A.E. Baldini, *Girolamo Frachetta: vicissitudini e percorsi culturali di un pensatore politico nell'Italia della Controriforma*, in "Annali di Storia Moderna e Contemportanea", II, 1996, pp. 241-264.

[90] Ivi, p. 8.

[91] Ivi, p. 51.

[92] Ivi, p. 282.

[93] Sulla presenza della tradizione ciceroniana nella cultura politica della seconda metà del Cinquecento, si veda R. Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, in particolare pp. 12-20.

[94] G. Frachetta, *Il seminario de' governi di Stato e di guerra*, cit, p. 80.

[95] Si veda, come esempio, quanto scriveva il cremonese Giovan Battista Assandri: «Pare che sia sciocchezza il credere che possa essere buon politico colui che prima non è buon economico, non intendendosi come chi non sa reggere una sola casa, possa saperne reggere una moltitudine», cfr. G.B. Assandri, *Della economica, overo disciplina domestica*, appresso Marco Antonio Belpiero, in Cremona 1616, p. 5. Infatti, se l'economica insegnava la retta amministrazione della casa, la politica riguardava «il comune di tutte le case». Si veniva a costituire in questo modo un *continuum* di comportamenti tra governo della casa e governo della comunità che suggeriva l'estensione delle prassi e delle conoscenze proprie della vita domestica alla vita civile. Su questa osmosi dei saperi pratici sarebbe tornato Lodovico Settala, richiamando anche l'autorità di Platone: «Nec abest a civili domestica cura, et pars illius iudicari ab iis potest, qui Platonem audiunt magnam domum cum parva civitate conferentem», Lodovico Settala, *De ratione instituendae et gubernandae familiae libri quinque*, apud Io. Baptistam Bidellum, Mediolani 1626, dedicatoria *Iulio Aresio principi Senatus viro amplissimo*; per la citazione di Platone si veda Platone, *Politico*, 258e-259c.

[96] G. Frachetta, *Il seminario de' governi di Stato e di guerra*, cit, p. 73.

[97] G.A. Palazzo, *Discorsi del buon governo e della ragion vera di Stato*, cit., p. 73.

[98] G. Frachetta, *Il seminario de' governi di Stato e di Guerra*, cit, p. 80.

[99] G. Frachetta, *L'Idea del libro de' governi di Stato e di guerra*, cit., pp. 37-38.

[100] P.A. Canoniero, *Dell'introduzione alla politica, alla ragion di Stato et alla pratica del buon governo libri diece*, appresso Ioachino Trognesio, in Anversa 1613, p. 574.

[101] G. Botero, *Della neutralità*, in Id., *Della Ragion di Stato*, cit., p. 446. Il *Discorso della Neutralità* venne edito per la prima volta nelle *Aggiunte fatte di Giovanni Botero alla sua ragion di Stato ove si tratta dell'eccellenza de' capitani, neutralità, riputatione, agilità delle forze, fortificatione, con una relatione del mare*, nelle Case del Popolo Romano, presso Giorgio Ferrari, in Roma 1598; nello stesso anno il volume venne stampato anche a Pavia, da Andrea Viani. Va ricordato, comunque, che il primo tra i *Capi di prudenza* – posti da Botero a scandire le prescrizioni contenute nel VI capitolo del II libro – così recitava: «Tenga per cosa risoluta, che nelle deliberazioni de' prencipi l'interesse è quello che vince ogni partito: e perciò non deve fidarsi d'amicizia, non di affinità, non di lega, non d'altro vincolo, nel quale chi tratta con lui non abbia fondato interesse», cfr. *Della Ragion di Stato*, cit., p. 104.
[102] V. Malvezzi, *Il Romolo*, presso Clemente Ferroni, Bologna 1629, p. 29.
[103] G. Frachetta, *Il seminario de' governi di Stato e di guerra*, cit., p. 88.
[104] L. Zuccolo, *Considerationi politiche e morali sopra cento oracoli di illustri personaggi antichi*, presso Marco Ginami, in Venezia 1621, oracolo XI, *Della ragion di Stato*, pp. 54-73; nell'edizione di B. Croce, S. Caramella (a c. di), *Politici e moralisti del Seicento. Strada, Zuccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale, Malvezzi*, Laterza, Bari 1930, pp. 25-41, la citazione si trova a p. 25. Sulla definizione della ragion di Stato elaborata da Zuccolo ancora fondamentale è R. De Mattei, *Lo Zuccolo. Suoi anticipatori ed epigoni*, in Id., *Il problema della "ragion di Stato" nell'età della Controriforma*, cit., pp. 109-128.
[105] Ivi, pp. 25-26.
[106] L'oracolo XI così recitava: «Tyrannus suam, rex subditorum utilitatem spectat», cfr. Aristotele, *Politica*, IV, 10, 1295a.
[107] Settala, protofisico dello Stato di Milano al tempo della peste ricordata da Manzoni ne *I promessi sposi*, ricordava come a portarlo a trattare della ragion di Stato fosse stata «l'occasione, che mi porgeva Aristotele nel V libro della Politica, l'anno passato spiegato da me a miei uditori nelle scuole Canobiane», cfr. L. Settala, *Della ragion di Stato libri sette*, appresso Gio. Battista Bidelli, Milano 1627, p. 3; per il debito che nella sua interpretazione della ragion di Stato aveva contratto nei confronti di Zuccolo, ivi, p. 21. Non pochi capitoli del trattato di Settala sono stati pubblicati in B. Croce, S. Caramella (a c. di), *Politici e moralisti del Seicento. Strada, Zuccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale, Malvezzi*, cit., pp. 45-141.
[108] L. Zuccolo, *Considerationi politiche e morali*, cit., p. 26.
[109] *Ibid.*
[110] Ivi, p. 28.
[111] Ivi, p. 27.
[112] Ivi, pp. 27-28.
[113] *Ibid.* Critico dell'interpretazione della ragion di Stato come molteplicità della prassi della conservazione politica sostenuta con forza da Zuccolo era stato monsignor Lomellini, che nel suo trattato manoscritto *Della ragion di stato* avrebbe rigettato con forza tale posizione sulla scorta di una forte adesione al platonismo: infatti la concezione plurale della ragion di Stato non permetteva «di cercare [....] il giusto in sé, ma in quanto egli a quello Stato utile sia», cfr. A.E. Baldini, *Aristotelismo e platonismo nelle dispute romane sulla ragion di Stato di fine Cinquecento*, cit., p. 221.
[114] L. Zuccolo, *Considerationi politiche e morali*, p. 32.
[115] L Settala, *Della ragion di Stato libri sette*, cit., p. 20.
[116] L. Zuccolo, *Considerationi politiche e morali*, p. 33: «Ben è vero che, per essere radi i buoni governi, ne nasce che la ragione di Stato la quale si pratica, si mostri quasi sempre iniqua e rea».
[117] Ivi, p. 39.
[118] Ivi, p. 40.
[119] *Ibid.*; lo Zuccolo infatti ammetteva che «non le sappiamo bene spesso discernere l'une dall'altre» le motivazioni che ispiravano i comportamenti dei principi alla ragion di Stato o ad altri "affetti".
[120] Ivi, pp. 39-40.
[121] Ivi, p. 28.

[122] Varrà ricordare che per il gentiluomo e storiografo veneziano Paolo Paruta tema d'obbligo nelle riflessioni politiche doveva essere l'analisi dell'impianto costituzionale: «Tra tutte le cose umane niuna è più importante in una città che la forma di governo, dalla quale, come anima, viene prodotta ogni sua operazione», cfr. P. Paruta, *Discorsi politici*, appresso Domenico Nicolini, Venezia 1599, p. 2.
[123] Vale ricordare, per esempio, Aristotele, *Trattato dei governi tradotto di greco in lingua vulgare fiorentina da Bernardo Segni gentil'huomo et accademico fiorentino*, appresso Lorenzo Torrentino Stampatore Ducale, in Firenze 1549, e N. Vito di Gozzi, *Dello Stato delle Republiche secondo la mente di Aristotele*, cit.
[124] L. Zuccolo, *Dialoghi*, cit., p. 174: «Se l'amicitia nasca più tra i simili, o tra i dissimili, non è facile il giudicarlo», cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, VIII, 1, 1154b33-1155a15.
[125] L. Zuccolo, *Dialoghi*, cit., p. 175.
[126] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di D. Cantimori, traduzione di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1966, p. 49: ove lo stato è inteso come «un rapporto di dominazione di alcuni uomini su altri uomini, il quale poggia sul mezzo della forza legittima (vale a dire, considerata legittima)».
[127] Ivi, p. 49.
[128] Per la qualificazione di modernità, nella caratterizzazione dello Stato, attraverso l'individuazione dei mezzi dispiegati per conservarlo e non della finalità a cui deve tendere, fondamentali osservazioni sono contenute in S.S. Wolin, *Democracy and the Welfare State: The Political and Theoretical Connections between* Staaträson *and* Wohlfahrtsstaaträson, ora in Id., *The Presence of the Past. Essays on the State and the Constitution*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1989, pp. 151-179, in particolare pp. 156-157.
[129] P. Paruta, *Della perfezzione della vita politica*, per Domenico Nicolini, in Venezia 1579, pp. 29-30.
[130] D. Giannotti, *Libro della Republica Fiorentina*; se ne segue la lezione pubblicata in *Storici e politici fiorentini del Cinquecento*, cit. , l. I, cap. III, *Della specie della republica e di quella che è ottima*, p. 38.
[131] F. Guicciardini, *Dialogo del reggimento di Firenze*, cit., p. 311.
[132] P. Sarpi, *Pensieri filosofici e scientifici*, in Id., *Opere*, a c. di G. Cozzi, L. Cozzi, Ricciardi, Milano-Napoli 1969, p. 68, n. 423.
[133] I. Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Divisez en trois parties: asavoir, du Conseil, de la Religion et Police que doit tenir un Prince. Contre Nicolas Machiavel Florentin*, Geneve 1576, la si cita da Id., *Anti-Machiavel*, édition de 1576, a c. di C.E. Rathé, Droz, Genève 1968, pp. 30-31.
[134] L. Settala, *Della ragion di Stato libri sette*, cit., p. 20.
[135] N. Machiavelli, *Il Principe*, cit., cap. XVIII, *Quomodo fides a Principibus sit servanda*, p. 88.
[136] A. Bucci, *Modo di conoscere et distinguere gli influssi pestilenti, et difendere da quelli con buoni ordini politici le persone, città, e luoghi [...]*, appresso l'Herede di Bevilacqua, in Turino 1585, c. 18. Si osservi poi come il testo di Bucci, in modo ben differente dalle dinamiche usualmente poste dall'immagine del corpo politico e della sua cura, riprendesse tematiche "machiavelliane": «Ho giudicato convenevole, di accennare prima alcune cose delle spese, et del denaro che, come mezzi necessarij, si ricercano, ad una sì grande impresa, come è il tentar di conservare la salute publica contra sì fiero e potente inimico. Né ciò è senza ragione, poi che, sì come nell'arte della guerra, si dice il denaro esser il nervo di quella, così ne i tempi della peste, ne i quali per la cessatione de i traffichi, et della industria delli artefici, et operari cessa insieme il guadagno, et cresce tuttavia il bisogno et il pericolo della fame nel popolo et nella plebe minuta», ivi, c. 19v. Ovvio rimando resta N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, l. II, cap. 10, *I danari non sono il nervo della guerra, secondo che è la commune opinione*.
[137] Cfr., per esempio, D. Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado Sacada de la doctrina de Aristoteles*. L'opera, la cui redazione durò oltre un ventennio (tra il 1590 e il 1622), rimase manoscritta ed è stata edita da L. Pereña, C. Baciero (a c. di), Consejo Superior de la Paz, Madrid 1980.
[138] V. Dini, *Prudenza, giustizia e obbedienza nella costituzione della ragion di Stato in Spagna e in Francia. As-*

saggi di letture e prospettive di ricerca, in A.E. Baldini (a c. di), *Aristotelismo politico e ragion di Stato*, cit., p. 255.
[139] L. Zuccolo, *Considerationi politiche e morali*, cit., p. 28.
[140] B. Gracián, *El político don Fernando*, a c. di E. Correa Calderón, Anaya, Salamanca 1973, p. 51.
[141] La stessa "sprezzatura", come "regula universalissima" della "cortegiania", è frutto di un'operazione dissimulante: «Ma avendo io già più volte pensato meco onde nasca questa grazia, lasciando quelli che dalle stelle l'hanno, trovo una regula universalissima, la qual mi par valer circa questo in tuttte le cose umane che si facciano o si dicano più che alcun altra, e cioè di fuggir quanto più si pò, e come un asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione; e, per dir forse una nuova parola, usar in ogni cosa una certa sprezzatura, che nasconda l'arte e dimostri ciò che si fa e si dice venir fatto senza fatica e quasi senza pensarvi. Da questo credo io che derivi assai la grazia; perché delle cose rare e ben fatte ognun sa la difficultà, onde in esse la facilità genera grandissima maraviglia; [...] e ricordomi io già aver letto esser stati alcuni antichi oratori eccellentissimi, i quali tra le altre loro industrie sforzavansi di far credere ad ognuno sé non aver notizia alcuna di lettere; e dissimulando il sapere mostravan le loro orazioni esser fatte semplicissimamente», cfr. B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, introduzione di A. Quondam, Garzanti, Milano 1981, l. I, cap. XXVI, pp. 59-60.
[142] Sull'incidenza delle tecniche di simulazione negli scritti dei teologi della Seconda Scolatica si veda G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, cit., cap. I, *Il tracollo del giusnaturalismo cristiano e le modificazioni della teologia politica*, pp. 21-62. Sulla dissimulazione come strumento di lotta politica si veda R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Bari 1987.
[143] G. Cardano, *Il Prosseneta ovvero della prudenza politica*, Silvio Berlusconi, Milano 2002², cap. XCII, *Precetti specifici dei professionisti*, p. 320.
[144] G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, a c. di A. Piazzi, con riproduzione anastatica dell'originale pubblicato a Roma nel 1639, Giuffrè, Milano 1992, p. 130.
[145] G. Zinano, *Della ragione degli stati libri XII [...] ove si tratta di tutte le spetie e forze de gli artificij intorno a tutti gli affari de gli stati [...]*, appresso Gio. Guerigli, in Venezia 1626, pp. 6-7 e 31.
[146] Così infatti era descritta accadere la dialettica del processo di formazione del pensiero utopico in R. Mucchielli, *Le Mythe de la cité idéale*, PUF, Paris 1960, pp. 61-62
[147] A.F. Doni, *I mondi e gli inferni*, cit., pp. 162-166.
[148] Ivi, pp. 163-164.
[149] Ivi, p. 170.
[150] F. Patrizi da Cherso, *La Città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano [...]*, per Giovanni Griffio, in Venetia 1553, la si legge in C. Curcio (a c. di), *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, Zanichelli, Bologna 1941, pp. 121-142 (p. 137).
[151] F. Patrizi da Cherso, *Della Historia dialoghi diece*, appresso A. Arrivabene, Venezia 1560, c. 52: «Conciosiacosaché la ragion dritta degli stati sia di non muoversi mai a' danni altrui, se la riuscita del proprio utile non si tiene per certa e per sicura».
[152] Su ciò si veda L. Firpo, *L'utopismo*, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, UTET, Torino 1987, p. 861.
[153] Su tale complessa relazione si veda il bel saggio di G. Ernst, *Campanella contre Machiavel et les politiques*, in Y.Ch. Zarka (a c. di), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison État*, cit., pp. 121-149.
[154] L. Zuccolo, *Dialoghi*, cit., p. 238: «Gli Evandrii non conoscono ragion di Stato, se non quella, la quale detta loro l'honestà, e la giustitia». Perfetta che fosse tale repubblica, la definizione restava conseguente alla teorizzazione presentata nell'oracolo XI, che prevedeva, come abbiamo visto, che se la ragion di Stato delle forme politiche degenerate «è rea, buona sarà quella delle rette».
[155] F. Albergati, *La Republica Regia*, presso Vittorio Benacci, Bologna 1627, p. 1.
[156] F. Sansovino, *Del governo et amministratione di diversi Regni et Republiche così antiche, come moderne*, per Altobello Salicato, in Vinegia 1583, c. 183v.
[157] P. Caimo, *Parallelo politico delle Republiche antiche e moderne, in cui coll'esame de' veri fondamenti de' governi civili, si antepongono i moderni a gli antichi, e la Republica Veneta a qualunque altra forma delle Republiche antiche*, per il Tozzi, al Pozzo dipinto, in Padova 1627.

[158] A.F. Doni, *Pitture [...]. Divise in due Trattati*, per Gratioso Perchacino, in Padova 1564, cc. 34-38.
[159] T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso e pietra del paragone politico*, a c. di G. Rua, Laterza, Bari 1910, vol. I, ragguaglio LXXVII, pp. 259-285. A ragione, di fronte a siffatto approdo delle profonde istanze di riforma avanzate dai saggi greci, Cristoph von Besold – pur indicato dalla *communis opinio* come il traduttore del ragguaglio – nella *Appendix* posta alla ristampa del 1623 della campanelliana *Monarchia di Spagna* veniva a meravigliarsi del fatto che l'opera di Boccalini fosse stata intesa come serio annuncio della prossima catarsi, ma su ciò rimando necessario va fatto a E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*, Olschki, Firenze 1982, pp. 156-160. Tale accenno alla posizione di Besold resta significativo, invero, della complessità delle situazioni e delle trame culturali che attraversarono in profondità, nei loro rimandi e nelle loro citazioni palesi e nascoste, l'Europa cattolica e riformata. Sulla fortuna europea dell'opera si veda L. Firpo, *Traduzioni dei* Ragguagli *di Traiano Boccalini*, Sansoni, Firenze 1964, e H. Hendrix, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica. Ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Olschki, Firenze 1995.
[160] Tacitus, *Historiae*, IV, 74, 2.
[161] T. Boccalini, *Ragguagli di Parnaso*, cit., p. 284
[162] F. Yates, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Einaudi, Torino 1976, ove, in appendice, si pubblicano la traduzione di *Allgemeine und general Reformation, der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes [...]*, Wilhelm Wessel, Kassel 1614, p. 283. Sui testi editi a Kassel, e sulle interpretazioni che ne sono state fornite, si vedano altresì le importantissime ricerche con cui C. Gilly ha corretto precedenti letture dell'esperienza rosacrociana, in particolar modo *"Iter rosacrucianum". Auf der Suche nach unbekannten Quellen der frühen Rosenkreuzer*, in *Das Erbe des Christian Rosenkreuz*, Symposium "Johann Valentin Andreae 1586-1986 und die Manifeste der Rosenkreutzer-bruderschaft 1614-1616", in de Pelikaan, Amsterdam 1988, pp. 63-89
[163] Cfr. E. De Mas, *L'attesa del secolo aureo*, cit., pp.156-160. Sulla fortuna europea dell'opera di Boccalini si veda L. Firpo, *Traduzioni dei* Ragguagli *di Traiano Boccalini*, Sansoni, Firenze 1964; H. Hendrix, *Traiano Boccalini fra erudizione e polemica. Ricerche sulla fortuna e bibliografia critica*, Olschki, Firenze 1995.
[164] M. de Montaigne, *Saggi*, a c. di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano 1992, l. III, cap. IX, *Della vanità*, pp. 1258-1259.
[165] L. Zuccolo, *Il Ramone, overo del flusso, e riflusso delle virtù, e de' vitii*, in Id., *Dialoghi*, cit., p. 139.
[166] Id., *Il Macigno, overo de' varii fini degli huomini*, in Id., *Dialoghi*, cit., p. 277.
[167] C. Ginzburg, *Una testimonianza inedita su Lodovico Zuccolo*, in "Rivista storica italiana", 79, 1967, pp. 1122-1128.
[168] L. Agostini, *La Repubblica immaginaria*, in *Utopisti e riformatori sociali del Cinquecento*, cit., p. 184: «Infinito. Non si potendo avere copia di sacerdoti, non è tenuto l'uomo a confessarsi ad altri che a Dio secondo la comune opinione dei teologi [...]. Finito. E se l'eretico e lo scomunicato sono membri recisi di Santa Chiesa come possono conferire i sacramenti di essa Chiesa? Infinito. La podestà sacerdotale nel conferire la grazia attivamente per modo di applicazione di merito della passione di Gesù Cristo, essendo fondata nel carattere indelebile non può essere cancellata». Cfr. anche l'edizione a c. di L. Firpo edita da Ramella, Torino 1957.
[169] Ivi, p. 196: «Finito. Si potrebbe introdurre nella nostra città un collegio di gesuiti e un monastero di cappuccini, che sono i propri e i pratici mercatanti di queste animate merci, i quali istituissero i nostri cittadini nella dottrina».
[170] Ivi, pp. 155-158, a rintuzzare le critiche sullo "scandalo" provocato dall'elezioni di cardinali «d'ogni ignoranza» mosse da Finito, Infinito, attenendosi strettamente al magistero, così rispondeva: «Essendo retta la Chiesa dallo Spirito Santo [...], dir non puoi errare quel Papa né il suo sacro concistoro nello eleggere che fanno questi o quegli alla dignità di cardinale, essendo tale elezione propria dello Spirito Santo».

[171] F. Patrizi da Cherso, *La Città felice*, cit., p. 134.
[172] Ivi, p. 139, cfr. Aristotele, *Politica*, VII, 16, 1335b.
[173] C. Vasoli, *Francesco Patrizi da Cherso e il "modello" della città dei sacerdoti-sapienti*, in V.I. Comparato (a c. di), *Modelli nella storia del pensiero politico I*, Olschki, Firenze 1987, pp. 123-144.
[174] F. Patrizi da Cherso, *La Città felice*, cit., p. 136.
[175] Aristotele, *Politica*, VII, 13, 1331b.
[176] T. Campanella, *La città del Sole*, a c. di L. Firpo, nuova edizione a c. di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, postfazione di N. Bobbio, Laterza, Bari 1997, p. 43. Campanella era, invero così consapevole di tale caratteristica da trascriverla a plausibile obiezione nei confronti della sua città ideale: «A nessuno piacerebbe vivere in modo così austero e alieno da ogni vizio sotto il continuo controllo di precettori: perciò sarebbe rovesciata dai suoi stessi abitanti, come è successo a ordini religiosi che vivevano in comunità», cfr. T. Campanella, *Questione quarta sull'ottima repubblica*, in Id., *La Città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica*, a c. di G. Ernst, Rizzoli, Milano 1996, p. 103. Benché in differente prospettiva, l'identificazione della società utopica con la comunità monastica si ritrova anche nella critica rivolta da Zuccolo all'*Utopia* di Moro: «Il vivere a comune, che il Moro introdusse nella sua Republica a somiglianza del Monastico, è poco conforme alla ragione», cfr. L. Zuccolo, *L'Aromatario, overo della Republica d'Utopia*, in Id., *Dialoghi*, cit., p. 258.
[177] Sull'esemplarità della biografia intellettuale di Zuccolo si veda L. Firpo, *Lodovico Zuccolo politico e utopista*, in *Convegno di studi in onore di Ludovico Zuccolo nel quarto centenario della nascita (15-16 marzo 1969)*, Fratelli Lega, Faenza 1969, p. 82; P. Pissavino, *Lodovico Zuccolo. Dall'audizione a corte alla politica*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
[178] L. Zuccolo, *Discorso dell'honore*, in Id., *Discorsi dell'honore, della gloria, della riputatione, del buon concetto*, appresso Marco Ginammi, in Venetia 1623, pp. 105-106.
[179] P. Sarpi, *Pensieri filosofici e scientifici*, in Id., *Opere*, cit., p. 67, n. 413.
[180] Cfr. M. Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of Language of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du «regimen» médiéval au concept de gouvernament*, Seuil, Paris 1995; M. Stolleis, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1998.

Gli autori

CESARE VASOLI, è stato professore di Storia della filosofia del Rinascimento all'Università degli studi di Firenze, è socio nazionale dell'Accademia nazionale dei Lincei. È stato presidente dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento.

ALBERTO TENENTI, è directeur d'études in Histoire sociale des cultures européennes presso l'École des hautes études en science sociales di Parigi. Socio straniero dell'Accademia nazionale dei Lincei, è anche membro della British Academy e della Real academia de la historia di Madrid. È presidente del Comitato scientifico del Centro studi "Leon Battista Alberti" di Mantova.

PAOLO VITI, insegna Letteratura umanistica presso l'Università degli studi di Lecce.

SEBASTIANO GENTILE, insegna Filologia della letteratura italiana presso Università degli studi di Cassino.

LUCA BIANCHI, insegna Storia della filosofia medievale presso l'Università degli studi del Piemonte orientale di Vercelli.

KURT FLASH, professore emerito di Filosofia presso la Ruhr-Universität di Bochum, è socio straniero dell'Accademia nazionale dei Lincei.

MIGUEL ANGEL GRANADA, insegna Storia della filosofia del Rinascimento presso l'Universitat de Barcelona; è presidente del Centro internazionale di studi bruniani "Giovanni Aquilecchia" di Napoli.

PIERRE MAGNARD, è professore emerito di Histoire de la philosophie de l'Humanisme et de la Renaissance presso l'Université de Paris-Sorbonne.

JEAN-CLAUDE MARGOLIN, è stato direttore del Centre d'études supérieurs de la Renaissance, Université de Tours; è stato presidente della Fédération internationale des instituts de la Renaissance. È professore emerito dell' Université de Tours.

FIORELLA DE MICHELIS PINTACUDA, insegna Storia della filosofia presso l'Università degli Studi di Pavia.

DIEGO QUAGLIONI, insegna Storia delle dottrine politiche presso l'Università degli studi di Trento.

JILL KRAYE, è librarian presso The Warburg Institute-University of London, ove è reader in History of Renaissance Philososophy.

MARTIN MULSOW, Privatdozent presso il Dipartimento di filosofia dell'Università di Monaco di Baviera. Attualmente è membro dell'Institute for Advanced Study di Princeton.

PIETRO MARANI, insegna Storia dell'arte moderna presso il Politecnico di Milano e Storia dell'arte del Rinascimento nella Scuola di specializzazione in storia dell'arte dell'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano. Membro della Commissione nazionale vinciana di Roma.

GUIDO CANZIANI, insegna Storia della filosofia presso l'Università degli studi di Milano ed è responsabile della Sezione milanese dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Consiglio nazionale delle ricerche.

JEAN-ROBERT ARMOGATHE, è directeur d'études in Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne presso l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses) Paris-Sorbonne.

MARIA MUCCILLO, insegna Storia della storiografia filosofica presso l'Università degli studi di Roma-La Sapienza.

MICHELE CILIBERTO, insegna Storia della filosofia italiana presso la Scuola normale superiore di Pisa ed è presidente dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze.

PAOLO COSTANTINO PISSAVINO, è membro dell'Istituto di studi superiori dell'Insubria "Girolamo Cardano" e del Centro interdipartimentale di studi sulla Lombardia spagnola dell'Università degli Studi di Pavia.

Indice dei nomi